DIE TR. HEINR. KERLER

WELTWILLE UND WERTWILLE

Digitized by Google

Library
of the
University of Wisconsin
PRESENTED BY
Max Otto

Digitized by Google

A
7439

Mr. Otto
München 10 Mai 1927

Digitized by Google

Digitized by Google

WELTWILLE UND WERTWILLE

Digitized by Google

Digitized by Google

DIETRICH HEINRICH KERLER

WELTWILLE
UND
WERTWILLE

LINIEN DES SYSTEMS DER PHILOSOPHIE

AUS HINTERLASSENEN NOTIZEN AUFGEBAUT
UND HERAUSGEGEBEN VON

KURT PORT

1 9 2 5

ALFRED KRÖNER VERLAG IN LEIPZIG

Digitized by Google

Buchdruckerei Helm & Pries, Leipzig

Digitized by Google

A
7439

641720

VORREDE DES HERAUSGEBERS

Dietrich Heinrich Kerler, Dr. phil., Buchhändler, Verleger und Privatgelehrter in *Ulm*, starb am 16. September 1921, noch nicht vierzigjährig, zu München. Mit ihm verlor die Wissenschaft nicht nur einen virtuosen Kritiker, nicht nur den ersten „Denker" im ethischen Sinne, der in die Erscheinung trat, sondern einen schöpferischen Philosophen ersten Rangs, den Begründer eines ausgezeichneten metaphysischen Systems, vor allem aber den tiefsten, weitesten und klarsten Ethiker und überhaupt Wertforscher, der bis heute gelebt hat. Kerler ist, wenn auch noch nicht *der*, so doch der *erste Philosoph des Geistes*. Mag die Zukunft gegen die mit seinem speziellen Geistesbegriff gegebene materiale Form seines „Impersonalismus" noch so viel ins Feld führen, wie auch die Einseitigkeit seiner Geistesphilosophie beweisen, was Kerler *unvergängliche* Bedeutung verschafft, ist seine Großtat, den Idealismus in formaler Hinsicht, den Rigorismus, zur Vollendung geführt und damit die erste konsequent ausgebaute übersubjektivistische Lebensanschauung verkündet zu haben. Das Nachlaßwerk ist in der gegenwärtigen Notzeit nicht der Ort für eine Übersicht über das Schaffen des leider in weiteren Kreisen noch nicht Bekannten und fast nirgends Erkannten, noch weniger für eine eingehendere Würdigung und Kritik[1]. Auch nicht für eine Lebensbeschreibung des stillen, einsamen, stetig in heroischem Kampf mit seiner schwächlichen Gesundheit liegenden Arbeiters, der nicht leben wollte, sondern erkennen. Kerlerliteratur — und vielleicht auch eine Biographie — werden nicht ausbleiben. Eine Tafel am Ende des Buches soll einen kurzen Überblick geben über die Stufen der geistigen Entwicklung des Philosophen, die Schaffensperioden, die bei Lebzeiten erschienenen, die unveröffentlicht gebliebenen, sowie die nur beabsichtigten, nicht zur Ausführung gelangten Schriften Kerlers.

In seiner letzten Veröffentlichung, „Die auferstandene Metaphysik", hatte Kerler mehrfach ein „freilich noch in weiter Ferne liegendes *System der Philosophie*" in Aussicht gestellt[2], in dem vor allem auch die bisher gegenüber der Wertphilosophie vernachlässigte Metaphysik zu ihrem Recht, d. h. zu systematischer Darstellung gelangen sollte. Die Erwartungen waren nun sehr gespannt, ob der Nachlaß wohl schon Bruchstücke dieses Systems

[1] Ich verweise hier auf meine Schrift: „*Kerler*. Der Philosoph des Werkgeistes. Erste Würdigung und Kritik."

[2] Vorwort u. S. 3.

Digitized by Google

der Philosophie oder wenigstens Entwürfe für seine Anlage enthalten würde. Es ergab sich, daß Kerler *noch kein Wort geschrieben hatte, weder vom Inhalt des geplanten Werkes selbst, noch von irgendwelchen Angaben für die Anordnung des Stoffes usw.* Vorgefunden wurde allerdings ein bereits fertig geschriebenes und sogar schon im Manuskript in Halbleder gebundenes *„System der Philosophie"* — jedoch *vom Jahre 1907*, also ein Jahr vor der ersten und sieben vor der ersten größeren philosophischen Veröffentlichung Kerlers verfaßt! Es erwies sich sowohl dem Inhalt, wie der Form nach als *völlig unbrauchbar, nur historisch wertvoll.* Es stammt noch aus der rezeptiven Periode Kerlers, die bis 1912 dauerte, so sehr im Vorwort zum „System" der Verfasser versichert: „Nach achtjähriger eingehender Beschäftigung mit der Philosophie hat sich mir das Bedürfnis herausgestellt, den aufgenommenen Stoff zu sichten und zu klären und vor allem durchaus selbständig durchzudenken." Nichts aber ist charakteristischer für das geistige Wesen Kerlers als dieses Bekenntnis. Er kam also eines schönen Tages zum Tische der Weisheit, brachte nichts mit als Lerneifer und ungeheuere Lernfähigkeit, lernte *acht* Jahre, was da immer es zu lernen gab, und nach dieser achtjährigen „eingehenden Beschäftigung mit der Philosophie" *„stellt sich" bei ihm „das Bedürfnis heraus* (!), *den aufgenommenen Stoff zu sichten, zu klären und selbständig durchzudenken"*! Und da schreibt er aus dem aufgenommenen und durchdachten Stoff ein System! *So* kam *Kerler* zur Philosophie. Er ist der Typus nicht eines großen *Erlebenden* und frei aus sich heraus unmittelbar aus dem Nichts Schaffenden, wie alle religiösen Genies, alle tiefen Künstler und echten Dichter, *und* alle sogenannten „großen Denker" es sind, sondern der Typus eines großen *Lernenden* und mittelbar Produktiven, wie man sie nur auf intellektuellem Gebiet, d. h. in der Wissenschaft, brauchen kann, eines Mannes von fabelhafter, mit einem ebensolchen Fleiß verbundener Rezeptivität, zu der dann freilich die Fähigkeit tritt, das Aufgenommene jeweils selbständig zu verarbeiten und — ganz okkasionalistisch! — bei dieser Gelegenheit nun auch neue positive Ideen zu erzeugen.

Das „System der Philosophie" vom Juni 1907.

Ich kann mir nicht versagen, von dem „System der Philosophie" vom Juni 1907 wenigstens das reizende, auch weiterhin vielfach typische Vorwort hier ganz zum Druck zu bringen. Kerler fährt fort: „Was vom Folgenden nicht mein geistiges Eigentum ist, habe ich ausdrücklich als fremdes kenntlich gemacht. Daß man bei einer derartigen enzyklopädischen Bearbeitung eines weiten Gebiets ein tiefes Eindringen in die Einzelprobleme nicht verlangen darf, ist wohl selbstverständlich. Immerhin glaube ich manches dauernd Stichhaltige gefunden zu haben. Eine Anerkennung, speziell mit Rücksicht auf die metaphysischen Probleme, glaube ich verdient zu haben, die der Konsequenz. Wirklich, ich bin beim Atheismus gelandet, sogar, wenigstens der Sache nach, bei einer dem Materialismus (natürlich nicht in erkenntnistheoretischer Hinsicht!) nicht sehr fernstehenden Weltanschauung. Sie haben nicht so unrecht, diese Apotheker- und Friseurlehrlinge. Platt ist die Sache zwar, aber verteufelt wahrscheinlich. Es ist eine

Digitized by Google

Philosophie der Resignation. Mit dem alten Diener Lampe habe ich kein Mitleid gehabt. Es ist so schad, daß von manchen hervorragenden Denkern an kritischen Punkten einfach direkt gemogelt wird. Die Wirklichkeit, das ist meine Meinung, ist rauh und indifferent gegen menschliche Wünsche und Werte. Also muß auch die Philosophie danach ausfallen. — Wandlungen habe ich zur Genüge durchgemacht; ins Sichere habe ich mich nie gebettet. Von praktischen-religiösen Bedürfnissen ausgehend, holte ich mir zuerst Rat bei den Theologen (*Luthardt* u. a.), deren Argumente der *Haeckel*sche Materialismus mit dem Hauch seines Mundes weggeblasen hat. Dann kam *Paulsens* Pantheismus, der tiefste Eindruck meines Lebens, dann eine Zeit erkenntnistheoretischen Nachdenkens an der Hand des wiederholten Studiums der Kritik der reinen Vernunft. Daneben machten mir die Gegensätze Christentum und Kultur (*Tolstoi* und *Treitschke*) auf ethischem Gebiet besondere Schwierigkeiten: die Kultur hat gesiegt. — Merkwürdig aber, hat mir zuerst die Erkenntnistheorie über den Materialismus hinweggeholfen, so führt sie mich, besonders durch werttheoretische Untersuchungen, in dem bezeichneten uneigentlichen Sinn ihm wieder zu! Was meine philosophische Zukunft betrifft, so stehe ich für nichts, denn ich werde mich ‚der Wahrheit, wo sie mir entgegentritt' unterwerfen." — Es folgen noch Worte des Dankes an Lehrer und Freunde, ferner an „seinen lieben Vater, der, obwohl persönlich der Philosophie abhold und seiner Weltanschauung entgegengesetzt, ihm nicht nur ein wiederholtes Universitätsstudium ermöglicht, sondern ihn auch in jeder anderen Hinsicht gefördert" habe.

Kerlers Streben war also von Anfang an auf das System der Philosophie gerichtet, nicht etwa lediglich auf ein Teilgebiet derselben: wie man denken sollte, die *Ethik*. Im Gegenteil stand die *Metaphysik* noch im Mittelpunkt seines Interesses, während die Ethik des „Systems" ganze fünf Seiten umfaßt. Das hat seinen Grund eben darin, daß, während die Denkergesinnung schon stark zu Tage tritt (Betonung der Konsequenz, der „Interesselosigkeit", der Redlichkeit im Denken), dagegen in dem doch schon Fünfundzwanzigjährigen — Kerler ist am 16. Juni 1882 in Neu-Ulm geboren — sich noch keine Spur seines ethischen Erlebnisses, überhaupt der Einstellung auf Werte findet. Vielmehr war er in dieser Zeit noch ausgesprochen religiös, wenn er auch beim Atheismus gelandet sein will. Das zeigt die ganze Schrift, und wird durch andere Aufzeichnungen und biographische Daten bestätigt. Vielleicht der Größte unter den Autonomen, den die Welt kennt, war in seiner Jugend ein frommer Mensch, noch lange, nachdem ein frühes, besonders durch *Tolstoi* beeinflußtes Christentum, samt seinen ersten Nachfolgern — ausgerechnet dem *Haeckel*schen Materialismus und dann dem Pantheismus *Paulsens*, dem „tiefsten Eindruck seines Lebens" (!) — durch fortschreitende Studien — nicht aber eben etwa durch Erlebnis — überwunden war, und erst mit einunddreißig Jahren erblickt er das Phänomen des rein Ethischen, das in seinem Vollgehalt zu erfassen, und dessen Gegensätzlichkeit zum Religiösen herauszustellen, sein erster Lebens-

Digitized by Google

inhalt werden sollte. Welch unbedeutende Rolle hat also das Gefühlsmäßige in Kerler und seiner Entwicklung gespielt! Man kann es schier nicht für möglich halten, daß der Verfasser des „Jenseits" einmal Sätze, wie die folgenden, schreiben konnte: „Die Metaphysik ist ‚*die*' Philosophie. Ihr entsagen heißt ... jedes Nachdenken über den Sinn des Lebens aufgeben." — „Für isolierte Individuen würde es weder ethische Werte noch Normen geben. Die ethischen Normen dienen zur Realisation von Zwecken einer Gemeinschaft, ... sind also stets Gemeinschaftswerte. Der Individualismus in der Ethik ist daher durchaus zu verwerfen. Der moderne Persönlichkeitskultus ist irreligiös (! D. H.[1]) und unethisch. Nicht harmonischer Ausbau des Ich, sondern Opferung für die Gesamtheit ist das ethische Ideal. In dieser Ethik ist eben doch Eudämonismus in ganz speziellem Sinn. Das höchste Glück für das Individuum ist nicht die Persönlichkeit, sondern das Bewußtsein, ein wertvolles Glied der Menschheit zu bilden. Der höchste Menschheitswert ist die Kultur, denn sie stellt höchstgesteigertes Leben dar." „Insbesondere", so fährt Kerler im Konzept zum „System" fort, „Kunstgenuß, Poesie des Alltags ist anzustreben. Kultur der Persönlichkeit, insofern das Leben dadurch reicher wird. Lebe intensiv, koste alle Möglichkeiten aus! Auch die Freuden der Erkenntnis — wenn sie auch noch so bescheiden und relativ sind (! Siehe „Denker"? D. H.) — nehmen wir dankbar mit. Die „Einfühlung" erfüllt uns mit der christlichen Liebe zum Nächsten. *Aber alle Überspanntheit unterlassen wir.* (! D. H.) Leute wie *Haeckel, Nietzsche* mit ihren Idealen sind inkonsequent. Ist Idealismus damit aufgehoben? Die geistigen Güter stellen wir deshalb über die materiellen, weil sie unendlich höhere Lustwerte darstellen. Denn Glück, Lust ist unser höchstes Prinzip, nicht physisches Wohlbehagen, sondern geistige Harmonie. Aufopferung ist auch bei Pessimismus nicht sinnlos (gegen *Rittelmeyer*). Es ist eben eine psychologische Tatsache, daß uns gewisse Ideen so lieb sind, wie unser Leben. Es ist das damit zu erklären, daß wir im *Geist* das Glück suchen. Das Maß von Erkenntnis, das uns möglich ist, genügt uns. Bescheidung ist die erste Forderung." —

Die Quellen des Nachlaßwerks.

Die Philosophie eines Bürgers! — Genug der Beispiele, um zu beweisen, daß das „System" von 1907 für das Nachlaßwerk nicht verwendbar war. Es hieß also, sich an die übrigen hinterlassenen Aufzeichnungen halten. Vor fanden sich unter unzähligen Exzerpten (etwa 3000 Seiten) und Kollegheften ohne eigene Zusätze Kerlers und Vorarbeiten zu früheren Veröffentlichungen, die nichts Unverwertetes mehr enthielten, etwa 2200 sehr eng geschriebene Seiten kritische Auseinandersetzungen, die sich jedoch fast alle als veraltet erwiesen, außerdem aber noch rund 3000 Seiten Einzelnotizen auf losen Blättern, die die *Hauptquelle für das Nachlaßwerk* bilden. Es sind dies in der Hauptsache, neben bloßen Exzerpten, unter einem Stichwort herausgeschriebene kurze kritische Angaben zu Buchstellen — viele davon finden sich gleich oder ähnlich als Randbemerkungen

[1] *Für das Religiöse neben dem Ethischen tritt ja übrigens Kerler auch noch in der Nietzsche-Schrift (1910) ein!*

Digitized by Google

in Kerlers Handbücherei —, zum Teil auch zusammenhängendere, flüchtig hingeworfene Ausführungen zu irgendeinem Gegenstand, zum Teil Stichworte zu Vorträgen. Als unmittelbar verwendbar ergab sich lediglich ein druckfertiger, aber unveröffentlicht gebliebener Aufsatz *„Das Doppelgesicht des Krieges"*. Nachforschungen zeitigten an brauchbarem Material nur eine Februar 1916 in der Zeitschrift „Der unsichtbare Tempel" (Verlag Ernst Reinhardt in München) erschienene Abhandlung *„Die Schüchternen des Geistes"*, die ich der Vollständigkeit und ihrer trefflichen Darstellung halber aufgenommen habe, obwohl sie sich stellenweise mit früheren Ausführungen deckt. Fünf andere Artikel des Verfassers in Zeitungen und Zeitschriften aus den Jahren 1912 und 1913 sind überholt. Ebenso ergaben von Freunden des Verstorbenen zugestellte Briefe und Aufzeichnungen keine weiteren Unterlagen. Trotzdem kann ich die Hoffnung, das hinterbliebene Material noch nicht restlos in der Hand gehabt zu haben, nicht aufgeben. Im Nachlaß ist mehrfach auf eine „Einleitung in die Philosophie" verwiesen, von der sich nichts findet. Sodann ist es wahrscheinlich, daß verschiedene Aufsätze der für Frühjahr 1921 angekündigten Sammelschrift „Antisophie des modernen Menschen" schon geschrieben waren. Das druckfertige Manuskript zu einem derselben „Romain Rolland und der Gott der Geistigen" habe ich seinerzeit selbst gelesen. Jetzt ist es spurlos verschwunden! Daß sein Verfasser es vernichtet hat, ist wenig wahrscheinlich. Auch Aufsätze über das Tragische und das Drama werden schon existiert haben. Bestärkt werde ich in meiner Vermutung durch eine unerfreuliche Erfahrung. Ein Herr B. weigerte sich, angeblich in seinem Besitz befindliche Aufzeichnungen zur Einsichtnahme zur Verfügung zu stellen, — weil nicht er mit der Bearbeitung des Nachlasses beauftragt sei. Da jedoch anderweitig natürliche Gründe eine Zustellung bisher verhindert haben können, so möchte ich auch an diesem Ort die Bitte aussprechen, alle etwa noch vorhandenen Aufzeichnungen, Briefe und Bücher mit Randbemerkungen des Verstorbenen mir gütigst für kurze Zeit zur Auswertung in der zweiten Auflage dieses Buches zu überlassen.

Die Bedeutung des Nachlaßwerks

Bei dieser Lage der Dinge schien es nun zunächst sehr fraglich, ob sich aus dem vorgefundenen Material überhaupt ein zum Druck geeignetes Nachlaßwerk gewinnen ließe, um so mehr, als ein vor mir mit der Nachlaßbearbeitung Betrauter nach längerer eifriger Prüfung zu dem Ergebnis gekommen war, daß die hinterlassenen Notizen *nicht* zu einer Veröffentlichung verwertbar seien. In der Tat wäre es auch fast unmöglich gewesen, ohne nähere persönliche Bekanntschaft mit dem Verschiedenen und hieraus geschöpfter Kenntnis seiner philosophischen Entwicklung in den letzten Jahren, vor allem auch ohne Kenntnis seiner Vorträge etwas Brauchbares und Zuverlässiges zusammenzustellen. Bei den vielen Widersprüchen hätte es sich nur selten entscheiden lassen, worin der endgültige Standpunkt Kerlers zum Ausdruck kommt; häufig sind die Notizen für sich ganz unverständlich oder mindestens vieldeutig; für manche wichtige Par-

Digitized by Google

tien der jetzigen Ausführung fehlen in den Aufzeichnungen des Nachlasses alle Unterlagen. Konnte hingegen der Nachlaß in der genannten Weise ergänzt werden, so ergab sich nach Ausscheidung alles Unbrauchbaren doch noch eine Fülle höchstwertigen, noch in keiner zu Lebzeiten erschienenen Schrift enthaltenen, unersetzlichen Materials, wenn auch ungeordnet und zusammenhangslos, dessen Verlust für die Wissenschaft tief bedauerlich gewesen wäre[1]. Völlig neu, in den früheren Werken noch nicht einmal angedeutet, sind die ganzen ästhetischen Ausführungen, darunter die klassischen Abhandlungen über das Drama und das Tragische, völlig neu sind selbst ethische Partien von höchstem Belang, wie die Lehre von den Wertdimensionen und Wertarten und ihrer Relativität, die Abschnitte über „Wertwille und Subjektwille", „Geistigkeit und Abalietät" und „die Antinomie der Werte". Und fast alle der zahlreichen zerstreuten erkenntnistheoretischen, phänomenologischen und logischen Bemerkungen, wie sie sich besonders in der „Auferstandenen Metaphysik" finden, werden erst jetzt recht verständlich, und ihr Inhalt des Näheren ausgeführt. Dasselbe gilt für viele fundamentale metaphysische und ethische Einzelheiten, so daß man zusammenfassend ohne Übertreibung sagen kann, daß *die ganze Ästhetik, der größte Teil der Phänomenologie* (Erlebniswahrnehmung und Selbstpräsentation, Wesen des Phänomenalen), *Logik* (Entstehung der Begriffe; Objektive und Sachverhalte) und *Erkenntnistheorie Kerlers* (Realität, Raum, Gegebenheit und Gegenständlichkeit), außerdem *zum Teil die Grundlagen seiner Metaphysik* (Weltwesen und Weltgesetz) *und seiner Geistesphilosophie* (Wesen des Eros, Hauptmomente des Geistigen), *sowie der letzte Ausbau dieser Ethik* durch die oben genannten Darlegungen *erst in seinem Nachlaßwerk enthalten sind, das also eine notwendige Ergänzung und Erläuterung der Lebzeitenschriften ist und zudem den großen Vorzug systematischer Darstellung besitzt.* Hingegen hat der Nachlaß nichts zu Tage gefördert, was in fundamentaler Hinsicht im geringsten über die bereits in den früheren Veröffentlichungen, speziell auf geisteswissenschaftlichem Gebiet, entwickelten Gedanken hinauswiese, so daß es völlig unbegründet wäre, anzunehmen, Kerler hätte bei längerem Leben noch andere Wege eingeschlagen, oder er hätte sich sein Bestes für die Zukunft aufgespart gehabt und sei nun an das Wesentlichste nicht mehr gekommen. Mir scheint der Höhepunkt seiner Entwicklung viel mehr in entgegengesetzter Richtung zu liegen. Da Kerler jeden Gedanken sich zu notieren pflegte, hätte er doch etwaige grundlegende neue Ideen zuerst festgehalten. Kerlers „System der Philosophie" wäre nur die Ausgestaltung seiner bisher entwickelten Welt- und Lebensanschauung geworden.

[1] Übrigens ist verbürgt, daß Kerler selbst den Wunsch hatte, sein Nachlaß möchte nicht ungenutzt liegen bleiben. U. a. durch folgende Notiz auf einem Band, das ein Bündel Kritiken zu Werken der Logik umschloß: „Nach meinem Tod sind diese Manuskripte, die allerdings ganz ungefeilt und nur erste Ideen sind, nach den wertvollen Partien zu veröffentlichen." Aus der Unterschrift (H. Kerler jr.) und vor allem dem Inhalt der Auseinandersetzungen folgt allerdings, daß diese Willensäußerung schon viele Jahre zurückliegt: sie stammt vermutlich von 1912.

Digitized by Google

Einzig in dem Kapitel über die Dimensionen der Werte, das zum Reichsten und Inhaltsschwersten gehört, was Kerler geschrieben, sind Dinge berührt, die über den Gedankenkreis der „Auferstandenen Metaphysik" und des „Denkers" hinausgehen, womit aber nicht gesagt ist, daß sie über ihn erhaben sind. Wenn Kerler selbst sich in obigem Sinne geäußert hat, so mag er dabei seine Metaphysik im Auge gehabt haben, mit der er sich ja in der letzten Zeit in erster Linie beschäftigte. So treffend, glänzend und notwendig aber der Gedanke der Entstehung aus dem Nichts usw. auch ist, und so groß das Verdienst, ihn endlich auszusprechen und ernsthaft auszubauen, so kann er doch m. E. an die ethischen Entdeckungen Kerlers schon deshalb nicht heranreichen, weil er im Grunde etwas von vornherein Gegebenes ist.

Weitere Quellen des Nachlaßwerks

Weitere Quellen des Nachlaßwerks sind also des Herausgebers Nachschriften der von Kerler in den Wintersemestern 1919/1920 und 1920/1921 im Volksbildungsverein Ulm gehaltenen Vorträge, sowie briefliche und mündliche Mitteilungen an ihn, noch mehr aber Briefe an seine Mutter, Frau Maria Port, eine Freundin des Philosophen, denen sich sehr Wesentliches entnehmen ließ. Dazu kommen noch ein von Kerler Herbst 1914 als Kriegslehrer am Realgymnasium Ulm diktiertes Manuskript über Erkenntnistheorie und Metaphysik und außerdem die zahlreichen Randbemerkungen in den Büchern der Handbibliothek des Verstorbenen, soweit sie sich nicht schon auf den Nachlaßzetteln gefunden hatten. Von den durch Kerler abgehaltenen philosophischen Kursen war der erste (September bis Dezember 1919), der zweimal (zu gleicher Zeit Februar bis April 1920) wiederholt wurde, eine Einführung in die Philosophie, der vierte, an Hand von *Laskers* „Philosophie des Unvollendbar" gegebene (ebenfalls Februar bis April 1920) hatte „Lösungsversuche des Welträtsels", der fünfte (gleichzeitig) „philosophische und ästhetische Gegenstände und Fragen" und der letzte (Oktober 1920 bis März 1921) die „Philosophie des Geistes" zum Gegenstand. Für das Wintersemester 1921/1922 war ein Kurs „Naturphilosophie als Einleitung in die Philosophie" geplant.

Die Art der Bearbeitung des Nachlasses

Nach Sammlung, Feststellung, Auslese und Ordnung des Materials fragte es sich nun für die *Art der Bearbeitung* in erster Linie, ob es nötig wäre, sich darauf zu beschränken, einfach den Inhalt der Notizzettel stichwort- bzw. aphorismenartig zusammengestellt als „Nachlaß" herauszugeben, oder ob es gewagt werden könnte, aus den Einzelbemerkungen durchgehend oder teilweise einen zusammenhängenden Buchtext zu einem Gesamtgegenstand zu bilden. Ich habe letzteres versucht, und es war weit besser ausführbar, als sich in den einzelnen Fällen zunächst erwarten ließ, d. h. ohne Erzwungenheiten und Weitläufigkeiten. Das ganze Nachlaßwerk besitzt nunmehr *fortlaufenden Text* und ist *systematisch angelegt*, wobei es möglich war, *das vorhandene Material*, woran mir vor allen Dingen lag, in der zusammenhängenden Darstellung *erschöpfend zu erfassen* — jede kleinste Notiz ist ausgewertet — mit einem *Minimum* von verbindenden Satzteilen und Sätzen, so daß der Umfang des Buches nicht zu sehr angewachsen ist. Die nachstehende Schrift enthält also die gesamte geistige Hinterlassen-

Digitized by Google

schaft Kerlers. Ausgenommen ist ein Teil der Randbemerkungen in der Handbücherei, die ich nicht mehr verwerten konnte, und eine größere Menge ethischen Materials, auf das ich verzichten mußte, um die für den Umfang gesetzten Grenzen nicht zu überschreiten. Ich habe die am unbedeutendsten scheinenden Ausführungen, insbesondere die staats- und gesellschaftsethischen weggelassen, für diesen Abschnitt der Ethik vielmehr nur die beiden fertigen Aufsätze „Die Schüchternen des Geistes" und „Das Doppelgesicht des Krieges" aufgenommen. Da Stoff zu sämtlichen Hauptgebieten vorlag, war es das Gegebene, als *Gegenstand das System der Philosophie* ins Auge zu fassen, schon des diesbezüglichen Planes Kerlers wegen, bei dem es sich, wie das System von 1907 zeigt, nicht *notwendig* um ein sehr viel umfangreicheres Werk gehandelt hätte. Da jedoch das Material bei weitem nicht vollständig war, außerdem grundsätzlich lediglich nicht schon in früheren Schriften Enthaltenes aufgenommen werden durfte, konnte es sich im Nachlaßbuch nur um Bruchstücke, *Linien des Systems* handeln, was im *Untertitel* zum Ausdruck gebracht ist, in dem eben auch liegen soll, daß die Bearbeitung in der Absicht durchgeführt wurde, *eine dem von Kerler in Aussicht genommenen Werk möglichst nahekommende Zusammenstellung* zu liefern. Bei dieser Aufgabe ließ es sich natürlich nicht ganz vermeiden, geringfügige Einzelheiten aus früheren Veröffentlichungen zu wiederholen. Ich glaube aber, daß man dies auch damit rechtfertigen kann, daß die positiven Partien, speziell der „Auferstandenen Metaphysik" — ein Gesichtspunkt, der nie ganz auszuschalten ist — weiteren Kreisen nicht zugänglich werden, da diese eben doch vor einer Schrift zurückschrecken, die nur Philosophen kritisiert, zu denen man niemals Zeit findet, so sehr Kerler ja gerade im Gegenteil durch die „Auferstandene Metaphysik" die Lektüre der dort behandelten Werke entbehrlich machen wollte, und zwar nicht nur für Laienkreise. Den *Haupttitel* habe ich gewählt im Anschluß an einen Anfang 1920 mitgeteilten Plan Kerlers, ein Buch „Wertwille und Weltwille" zu schreiben. Ich habe einerseits den Sinn des Ausdrucks „Weltwille" geändert, mit dem Kerler den Subjektwillen der Welt meinte, während ich der Welt Willen schlechthin, im Verhältnis zum Wert darunter verstehen will, so daß eben, wie mit dem Wertwillen das Objekt der Geisteswissenschaft, mit dem Weltwillen das der Metaphysik bezeichnet ist; außerdem habe ich die Worte umgestellt, da das Wichtigere, das nach Kerler der Wertwille darstellt, an zweiter Stelle steht.

Der Gegenstand und die Wahl des Titels

Durch einen angeblichen Wunsch des Verstorbenen, sein Nachlaß möchte in Stichwörtern herausgegeben werden, habe ich mich nicht beeinflussen lassen. Zunächst ist die Quelle, aus der diese Nachricht stammt, ganz unzuverlässig. Dann könnte Kerler vielleicht mit keiner besseren Möglichkeit gerechnet haben. Vor allem aber würde ich die hier dem Nachlaß widerfahrene Bearbeitung im Interesse der Sache selbst gegen seinen Verfasser verteidigen. Daß ein Sammelsurium alphabetisch geordneter und numerierter Stichwörter und Sätze gelesen worden wäre, möchte ich be-

Digitized by Google

zweifeln, und es hätte auch tatsächlich infolge seines Mangels an Klarheit und Ausführlichkeit weit weniger gegeben, als eine zusammenhängende Darstellung. Eine solche war aber um so wünschenswerter, als die positiven Partien der Kerlerschen Philosophie auch schon in den Lebzeitenschriften, abgesehen von dem die frühere Hingabeethik enthaltenden Jenseitsbuch, nur ganz unzusammenhängend und unsystematisch dargeboten sind, so daß sie neben dem kritischen Inhalt für das ungeübte Auge verschwinden, fraglos der Hauptgrund, weshalb Kerler — so sehr mit Unrecht — immer nur für einen großen Kritiker gehalten wird. Keinem einzigen Gebiet ist ja eine regelrechte Gestaltung zuteil geworden, nicht einmal der Erosethik und der Metaphysik. Mit der jetzt zustandegekommenen Form des Nachlaßwerks ist also zugleich eine *Grundlage* geschaffen *für eine systematische Darstellung der gesamten positiven Philosophie Kerlers*, wie sie dringend not tut. Ich habe durchweg diese Aufgabe im Auge gehabt, womit die Nachlaßschrift in einem vom Gesichtspunkt einer Gesamtausgabe der Werke Kerlers aus abgefaßt ist. Selbstverständlich aber kann jene Aufgabe, um dies nochmals zu betonen, im vorliegenden Buch aus den genannten Gründen noch nicht erfüllt sein. Endlich war, wozu das zahlreiche Material kritischen Inhalts die Anregung gab, bei der Bearbeitung die Nebenabsicht vorhanden, das Werk möglichst so zu gestalten, daß es *zur Einführung in die Philosophie nicht ungeeignet* wäre. Deshalb sind, besonders in der Metaphysik und Ethik, auch kleinere kritische Ausführungen und historische Hinweise eingefügt, wobei sich in Ausnahmefällen gelegentliche Wiederholungen einiger einfacher Dinge nicht umgehen ließen.

Die bloße Herausgabe der Notizzettel wäre allerdings sehr viel einfacher, und bei diesem Verfahren die Bearbeitung wesentlich rascher beendet gewesen, was sich um so mehr hätte begrüßen lassen, als das Erscheinen des Nachlasses schon dadurch um dreiviertel Jahre verzögert wurde, daß er aus dem vorgenannten Grunde erst Ende Mai letzten Jahres in meine Hände kam. Aus fünfzig verschiedenen, und — was der uneinheitlichen Terminologie und Begriffsfassung wegen noch besonders erschwerend wirkt — durch verschiedene Autoren veranlaßten Notizen über denselben Gegenstand einen zusammenhängenden Text zu bilden, braucht aber eben Zeit. Ein selbstverfaßtes Buch hätte unvergleichlich weniger beansprucht. Das eine Kapitel „Kritik an Kants Erkenntnistheorie" allein wurde aus 210 an verschiedenen Stellen stehenden, auf 20 verschiedene philosophische Werke sich beziehenden Einzelbemerkungen, von denen etwas mehr als die Hälfte ganz oder zum Teil, unmittelbar oder abgeändert in den Text aufgenommen werden konnten, ferner aus Nachschriften von sechs Vorträgen und einem Vortragsstichwort-Entwurf ausgewählt und zusammengefügt, zu Hilfe genommene frühere Schriften und private Mitteilungen nicht angerechnet, und das stellt durchaus nicht etwa einen Ausnahmefall dar. Soweit nur Stichwörter gegeben waren, mußte Sinn und Zuordnung oft erst gedeutet werden. Auch die Vortragsnachschriften lie-

Digitized by Google

ferten für den Zusammenhang kein viel günstigeres Material, da Kerler selten längere Zeit beim gleichen Thema blieb. Übrigens war, mehrere zusammenhängendere Ausführungen ineinanderzuweben, oft noch zeitraubender als die Verbindung der Einzelsätze, der Zerteilung des Textes und der Entscheidung für eine der verschiedenen Ausdrucksformen desselben Gedankens wegen. Erschwert wurde die Arbeit auch dadurch, daß die Unterlagen aus der Zeit vom Oktober 1914 bis September 1921 stammen. Die Feststellung des Entstehungsdatums und der Gültigkeit war oft nicht einfach, aber, besonders der häufig sich ergebenden Widersprüche wegen, unvermeidlich. Wo die Endgültigkeit der Ausführungen fraglich erschien, ist das Entstehungsdatum am Rand vermerkt. Wo eine Zahl fehlt, entsprechen bei der *Geisteswissenschaft* die Darlegungen dem Standpunkt der letzten Denkperiode (*Mai 1920 bis September 1921*). Da Kerler in der *Metaphysik* ganz zuletzt, vom Frühjahr 1921 an, manches Grundsätzliche abzuändern und umzustoßen begann, ohne daß jedoch die neuen Ideen über erste Ansätze hinausgekommen wären, so ist hier, im Gegensatz zum Übrigen, nicht der allerletzte, sondern der Standpunkt vom *Mai 1920 bis März 1921* zugrundegelegt, und das später Notierte, soweit es von diesem abweicht, als Ausnahme gekennzeichnet. Bei der Metaphysik ist also der Zeitraum der Entstehung der zwar erst 1921 erschienenen, aber eben schon 1920 geschriebenen „Auferstandenen Metaphysik" als maßgebend betrachtet, und daher als Normaljahr 1920 angegeben, während bei der Geisteswissenschaft 1921, Kerlers Todesjahr, als solches gilt. Das Entstehungsdatum ist übrigens auch vermerkt, wo es genau feststeht oder wo besonders darauf hingewiesen werden soll, daß die Ausführung aus der *Übergangsperiode Herbst 1917 bis April 1920* stammt, *ohne* daß sie darum dem Herausgeber veraltet erscheint. Bei wichtigen Problemen wurden neben der letzten auch frühere Ansichten aufgenommen, wenn sie bedeutend oder vielleicht gar richtiger erschienen, oder wenn der allerletzte Standpunkt nur angedeutet war. In solchen Fällen ist dann besonders betont, was die endgültige Meinung darstellt.

Bei der Art der Quellen und ihrer Bearbeitung mag die Zuverlässigkeit des Ergebnisses bezweifelt werden. Ich glaube indessen, Kerler bei der Übereinstimmung in der Irreligiosität und der ethischen Grundeinstellung nicht so fern zu stehen, daß es mir nicht möglich gewesen wäre, überall den richtigen Sinn zu erfassen und im richtigen Ausdruck aufzunehmen, wenn ich es auch grundsätzlich unterließ, schon der Verschiedenheit im material-ethischen Erlebnis wegen, desgleichen in der Einschätzung des Erkenntniswerts, im Verhältnis zur Welt des Ästhetischen im weitesten Sinne und vor allem in grundphilosophischen Fundamentalansichten, inhaltlich etwas zu ändern, hinzuzufügen oder wegzulassen. Nur Widersprüche und Irrtümer, die sichtlich der Flüchtigkeit der Aufzeichnung entsprangen, habe ich berichtigt, soweit dies unter Belassung des Hauptsinns möglich war. Das Nachlaßwerk enthält daher — und dies in weitem Umfange — auch Ausführungen, bei denen ich nicht mit Kerler gehen kann, auch

Digitized by Google

widerspruchsvolle Stellen, deren Widersprüche nicht von der gleichzeitigen Aufnahme einer veralteten Notiz herrührt, und die sich nicht beseitigen ließen ohne Änderung des ganzen Inhalts, und ich habe nur in den allerwichtigsten Fällen, der Häufigkeit wegen aber keineswegs überall, es besonders bemerkt, daß mir eine Darlegung widerspruchsvoll oder auch nur unzutreffend erschien. Überhaupt habe ich Anmerkungen des Herausgebers nach Möglichkeit unterlassen. *Der ganze Gedankeninhalt* des vorliegenden Werkes stammt also *ausschließlich von Kerler* und ist demnach rein die Darstellung *seines* Standpunkts. Ich bin nur für den Aufbau und die Gliederung des Stoffes verantwortlich (sowie für Richtigkeit des Sachverzeichnisses). Ich war indessen darauf bedacht, auch die Einteilung nicht nach meinem Gutdünken, sondern völlig im Sinne des Verfassers durchzuführen. Wo im Einzelnen etwas für die Anlage des Stoffes entnommen werden konnte, habe ich mich danach gerichtet, auch wenn es mir nicht ganz zweckmäßig erschien. Ich habe auch die Kerlersche Haupteinteilung der Philosophie im wesentlichen übernommen und bin nur insofern abgewichen, als ich die „philosophischen Hilfswissenschaften", die phänomenologische Psychologie und die Gegenstandstheorie in die Logik, die Religionsphilosophie in die Ethik hineingenommen habe, da das für diese Gebiete vorhandene Material zur Bildung selbständiger Teile zu gering war. Die etwas unklare Einteilung der Metaphysik in „Natur- und Geschichtsphilosophie" habe ich durch die gebräuchliche in Ontologie und Kosmologie ersetzt. Die Kapitel- usw. Überschriften sind von mir im Sinn des Verfassers gewählt, einige wenige ausgenommen, die Kerler selbst bestimmt hat. Wo der Aufbau eine Einschaltung des Herausgebers nötig machte, bei der ein Zweifel möglich ist, ob sie Kerlers Ansicht entspricht, ist sie als solche kenntlich gemacht (siehe *Zeichenerklärung*). Ergänzungen, bei denen diese Gefahr nicht besteht — möglichst habe ich ja mit Ausdrücken und Wendungen der früheren Schriften ausgeholfen —, sind nicht markiert. Ebensowenig die Überschriften. Sätze und Satzteile, die aus Vorträgen, brieflichen oder mündlichen privaten Mitteilungen stammen, sind je in besonderer Weise gekennzeichnet (siehe *Zeichenerklärung*) — die brieflichen Mitteilungen nur, soweit anzunehmen war, daß ihr Inhalt vielleicht durch besondere Umstände mitbedingt wäre, daß Kerler ihn möglicherweise nicht voll als seine theoretische Meinung hätte gelten lassen —: so ist festgelegt, welche Ausführungen unbedingt zuverlässig sind, und bei welchen wenigstens die *Möglichkeit* der Unsicherheit vorliegt, so wenig ich mir denken kann, daß eine solche irgendwo tatsächlich besteht. Im übrigen habe ich, der möglichen Anfechtbarkeit wegen, auf briefliche Mitteilungen tunlichst nicht zurückgegriffen, private mündliche aber nur in Ausnahmefällen, bei ganz wichtigem Inhalt, der sich sonst nirgends fand, herangezogen. — Die Verzeichnisse, für die keine besonderen Unterlagen vorhanden waren, sollen natürlich im Sinne des Buches angelegt sein.

Auch den *Wortlaut* der Unterlagen suchte ich, soweit wie irgend möglich, zu *bewahren*. Obgleich es sehr zeitsparend und wohl auch formal gün-

Digitized by Google

stiger gewesen wäre, habe ich deshalb grundsätzlich nicht den durch die gesammelten zu einem Gegenstand gehörigen Bemerkungen gegebenen Gesamtinhalt nach seiner Gliederung selbständig zur Darstellung gebracht, sondern habe aus den einzelnen, möglichst wörtlich übernommenen Sätzen zusammengefügt, auch wo ich einen anderen Ausdruck und eine andere Diktion vorgezogen hätte. Ich glaube auch die aus Vorträgen oder privaten mündlichen Mitteilungen stammenden Ausführungen in der Hauptsache wortgetreu wiedergegeben zu haben. Man kann sich indessen bei der Art der Quellen leicht denken, daß es häufig nötig war, stilistische Änderungen vorzunehmen, sollte die Form des Buches nicht zu sehr leiden, handelte es sich doch nur um rasch notierte Einfälle, wie sie bei der Lektüre entstanden, *allgemein* nur um „ganz ungefeilte erste Ideen", so daß der gegebene Text oft auch unklar und uneinheitlich war. Die Bearbeitung aber hatte ja wissenschaftliche, nicht historische Zwecke zu verfolgen: daher mußte für sie der Sinn, nicht der Wortlaut, der Geist, nicht das Material maßgebend sein. Es handelte sich darum, Linien einer Philosophie — der Kerlerschen — festzulegen, nicht aber Stoff zur Kerlerphilologie zu sammeln. Von diesem Gesichtspunkt aus möge man über vorgenommene Umformungen und die ganze Art der Bearbeitung urteilen. Vor allem habe ich viel zusammengezogen, auch damit der Umfang des Werkes nicht durch überflüssige Wiederholungen und Weitläufigkeiten unerfreulich vergrößert werde. Ich war indessen bei allen Änderungen des Ausdrucks doch recht vorsichtig, davon ausgehend, daß man gerade bei großer Vertrautheit mit der Gedankenwelt eines Philosophen Gefahr läuft, ihn dadurch mißzuverstehen, daß man in eine Stelle, die vielleicht doch etwas Ungewohntes enthält, einen geläufigen Sinn hineinliest. In ganz wesentlichen Fällen habe ich bei Änderungen den Nachlaßwortlaut in Anmerkung beigefügt. Auch war ich bestrebt, wo ich Wort oder Satzgefüge frei wählen mußte, den Kerlerschen Stil zu treffen. Ich habe mich auch an seinen in allen Schriften befolgten Grundsatz gehalten, durchweg allgemeinverständlich zu schreiben. Entgegen der modernen Gewohnheit aber habe ich Anmerkungen des Verfassers fast ganz vermieden. — Werke, auf die in Anmerkungen hingewiesen wird, sind für jeden Teil des Buches nur beim ersten Mal mit ihrem vollen Titel und unter voller Verlags- usw. Angabe angeführt, in allen späteren Fällen nur durch den Namen des Verfassers und ein Stichwort des Titels.

Zum Schlusse möchte ich hier meiner Mutter für ihre weitgehende Hilfe beim Ordnen des Nachlasses und der Herausgabe des Buches herzlichen Dank sagen.

Ulm a. D., im Mai 1923

Kurt Port

Digitized by Google

ZEICHENERKLÄRUNG

'....' Ergänzungen des Herausgebers von möglicherweise anfechtbarem Inhalt.

Am Ende eines Satzes, Satzteils oder durch ⟨....⟩ bezeichneten Textabschnitts (Satzkomplexes oder Satzteils) bedeutet:

• Aus einem *Vortrag* des Verfassers stammende Ausführung

§ *Briefliche* Mitteilung des Verfassers

† *Mündliche private* Mitteilung des Verfassers an den Herausgeber

Alle Sätze und Satzteile, die weder in '....' stehen, noch mit einem der oben angeführten Zeichen versehen sind, lassen sich in den hinterlassenen Aufzeichnungen des Verfassers im Wortlaut oder ihrem Sinn nach nachweisen, oder sind belanglose Ergänzungen des Herausgebers.

Datum am Rand Entstehungsdatum der nachfolgenden Ausführungen (im allgemeinen nur vermerkt, wo die Endgültigkeit der Darlegungen fraglich ist)

v Vermutlich

Anmerkungen in gewöhnlicher Schrift Zum Text gehörige Anmerkungen des *Verfassers*

Anmerkungen in Schrägschrift Anmerkungen des *Herausgebers*

I. N. w. Im Nachlaß wörtlich

A. M. „Die auferstandene Metaphysik"

F.-Sch. W. „Die Fichte-Schelling'sche Wissenschaftslehre"

Digitized by Google

INHALT

Seite

Vorrede des Herausgebers V
Zeichenerklärung XVII
Inhalt XVIII

Einleitung

1. Die Antisophie des modernen Menschen 1
2. Pragmatismus und Denkertum 12
3. Das Wesen und die Einteilung der Philosophie 16

DIE METAPHYSIK
(DIE PHILOSOPHIE DES SEINS UND GESCHEHENS)

Recht und Pflicht der Metaphysik 23

I. DIE ONTOLOGIE

A. Ideen zu einer metaphysischen Methodenlehre 25

B. Kritik der bestehenden metaphysischen Theorien als Hinleitung zur okkasionalistischen

a) Die Qualität der Welt: Monismus oder Dualismus

1. Materialismus und Energetik 44
2. Der Spiritualismus 53
3. Identitätstheorie und Dualismus 63

b) Die Anzahl der Dinge der Welt: Henismus oder Pluralismus 65

c) Das theologische Problem der Metaphysik 69

d) Das psychologische Problem der Metaphysik

1. Leib und Seele 78
2. Die Metaphysik der Seele: Substantialitäts- oder Aktualitätstheorie . . . 80

C. Die Grundzüge des atheistisch-pluralistischen Okkasionalismus

a) Das Weltwesen und das Weltgesetz 84

b) Die okkasionalistische Naturphilosophie

1. Ding und Substanz; Eigenschaft und Wesen; Element und Atom . . . 98
2. Sein und Wirken 107
3. Geschehen, Veränderung und Werden 111

Digitized by Google

Seite

4. Kausalität, Determinierung und Resultantenbildung 114
5. Die Bewegung 118
6. Kritik der Relativitätstheorie 121
7. Das mechanische Geschehen und die „Umwandlung der Energien" . . 123
8. Wesen und Entstehung des Lebens 128
9. Die Entwicklungslehre 130

c) Die okkasionalistische Psychologie

1. Das Wesen der Seele und ihr Verhältnis zum Leib 132
2. Psychologische Einzelprobleme 138
3. Die Willensfreiheit: Determinismus und Indeterminismus 141
4. Die Unsterblichkeit der Seele 152

II. DIE KOSMOLOGIE

1. Mechanismus und Teleologie 159
2. Der Weltwille. Optimismus und Pessimismus 161

DIE GEISTESWISSENSCHAFT
(DIE PHILOSOPHIE DER WERTE ODER DES SINNS)

I. DIE ETHIK

A. Das Wesen des Geistes

1. Eros 165
2. Hauptmomente des Geistigen 167
3. Die Erlebnisethik nicht Ressentiment 178
4. Gut und Böse 179
5. Die negative Bestimmung des Objektwertes aus dem Wesen des Eros . 180
6. Das Verhältnis von Subjekt- und Objektwert, Eroswert und Gegenstandswert des Eros 184
7. Hingabewert und Heiligkeitsperzeption als Profanitäts- oder Kreaturgefühl 188
8. Hingabewert und Heiligkeitsperzeption als Heiligkeitsschau 193
9. Wert, Wertgegenstand, Werterfüllung; Wertträger, Gut; Wertschöpfer und Güterproduzent 195
10. Gott als Wertmittel, als Diener des Dieners 198
11. Männlicher Eros und weibliche Liebe; Geist und Seele 201
12. Hingabe und Aufgabe; Aktivismus und Passivismus; Anspannung und Entspannung 203
13. Opfer- und kampflose Sittlichkeit 209

B. Die Ausgestaltung der geistigen Ethik

a) Die Formen des Gegenstandswertes des Eros und der ethische Relativismus

1. Das Wesen des Wertes und seine Inauguration 214
2. Die Wertarten 218

Digitized by Google

Seite

3. Die Wertdimensionen 222
4. Die Relativität der Wertdimensionen und Objektwerte 228

b) Staats- und Gesellschaftsethik

1. Die Schüchternen des Geistes 242
2. Das Doppelgesicht des Krieges 253

c) Die Antinomie der Werte 262

C. Personalistische Lebensanschauungen als Antithesen der geistigen

a) Der Eudämonismus 265

b) Die Religion als ethischer Naturalismus

1. Religiöse Seinshingabe und ethische Werthingabe 269
2. Autonomie und Heteronomie 274
3. Wertwille und Weltwille 282
4. Impersonalismus als Verneinung des Lebens in Werterfüllungen und die Mystik 283

D. Die Verwirklichung der Geistigkeit

1. Methodologische Vorfragen 287
2. Die Möglichkeit der Selbstlosigkeit 290
3. Wertwille und Subjektwille 294
4. Geistigkeit und Abalietät 297
5. Sein und Wert 303

II. DIE ÄSTHETIK

A. Die allgemeine Ästhetik

1. Das ästhetische Verhalten. — Idee einer impersonalistischen, antireligiösen Ästhetik. — Seelische und geistige Kunst 311
2. Inhalt und Gegenstand des ästhetischen Gefühls. — Lebens- und Gegenstandsgefühlsinhalte, ihre Klassifikation und ihre wesensmäßige und zufällige Zuordnung 315
3. Das ästhetische Urteil 319
4. Das Wesen des Schönen. — Der ästhetische Relativismus 320

B. Die Poetik

1. Einleitung 324
2. Die Lyrik 325
3. Der Roman 326
4. Romain Rollands „Johann Christof" als ideales Weltbild 327
5. Einige Romankritiken 342
6. Das Drama als Antithese des Romans 344
7. Wedekinds „Erdgeist" als Beispiel eines echten Willensdramas . . . 349
8. Der „Jude von Konstanz" (Scholz) und der Psychologismus im Drama . 352
9. Drei weitere Dramen mit nicht dramatischem Charakter 354
10. Sechs ansehnlichere Dramen, jedoch meist niederer Art 358

Digitized by Google

Seite

11. Strindberg als Vertreter des metaphysischen Dramas 363
12. Strindbergs „Kameraden" und ihre Komik 372
13. Rationales und irrationales Drama (Shakespeare) 374
14. Die Relativität des Tragischen 375

Anhang: Poetische Versuche 386

III. DIE LOGIK

mit phänomenologischen und gegenstandstheoretischen Untersuchungen

Logik, phänomenologische Psychologie, Gegenstandstheorie und reine Grammatik 387

A. Phänomenologische Untersuchungen

1. Psychisches und Physisches 389
2. Erlebniswahrnehmung und Selbstpräsentation 393
3. Selbstbewußtsein, Ich, Seele und Bewußthaben 395
4. Über Akt und Aktgegenstand 408
5. Empfindung, Gefühl und Wille 410

B. Logische Untersuchungen

1. Die Entstehung der reinen oder formalen Begriffe (Stammbegriffe, Kategorien) 412
2. Das Allgemeine 416
3. Die Entstehung der materialen Begriffe 418
4. Der Begriff als Bedeutung 426
5. Die Definition. — Die Einteilung der Merkmale 428
6. Das Wesen des Urteils und des Urteilskorrelats 430
7. Die Einteilung der Urteile 433
8. Der Schluß. Grund und Folge 437

C. Gegenstandstheoretische Untersuchungen 438

IV. DIE ERKENNTNISTHEORIE

Der Begriff der Erkenntnistheorie 443

A. Das Problem der Erkenntnismöglichkeit

1. Dogmatismus und Skeptizismus 443
2. Relativismus und Kritizismus 454
3. Das Realitätsproblem 457

B. Die Quellen der Erkenntnis

1. Der Rationalismus 468
2. Empirismus, Sensualismus und Empiriokritizismus 470
3. Die große Entdeckung des Kantschen Kritizismus 473
4. Das Kausalitätsprinzip und das Wesen des a priori 476

Digitized by Google

Seite

5. Zeit und Dauer 483
6. Der Raum und die Unendlichkeit 489
7. Kritik an Kants Erkenntnistheorie. — Gegebenheit und Gegenständlichkeit 504
8. Kritische Anmerkung zu aller Erkenntnistheorie 517

Anhang: Reflexionen verschiedenen Inhalts 519
Sachverzeichnis 522
Namenverzeichnis 543
Tafel: Kurze Übersicht über die geistige Entwicklung und das Schaffen Kerlers 548

Digitized by Google

EINLEITUNG

1. DIE ANTISOPHIE DES MODERNEN MENSCHEN

'Nie war eine Zeit dem Denker und dem Denken so feindlich gesinnt wie die unsere. Der moderne Mensch will das Sein und die Seinstotalität, aber nicht das Erkennen des Seins. Er will *leben*, aber nicht *erkennen!* Ist dann Philosophie für ihn überhaupt noch von Interesse? In *einer* Hinsicht: Ja. Als Philosophie*geschichte*, als *Psychologie*.' Philosophie und Philosophien interessieren als Ausdruck eines gewissen *Seelentums*, als Ausdruck eines gewissen *Wollens*.* Nicht aber interessiert die *Wahrheit*, nicht die Feststellung von Sachverhalten über die Welt.* Ganz unserer Zeitgesinnung entsprechend und krassester Psychologismus und Historismus ist die Äußerung *Hayms*[1], die Geschichte sei es, die das Urteil und die Kritik über ein philosophisches System vollziehe. Ein System könne nur durch ein System widerlegt werden, d. h. durch die nackte Tatsächlichkeit der Ablösung. ‹Modern ist es, zu den philosophiegeschichtlichen Phänomenen nicht in der Weise Stellung zu nehmen, daß man sie *kritisiert*, auf ihren Wahrheitsgehalt untersucht, sondern daß man sie „*versteht*", „ausdeutet", d. h. aus den Verhältnissen heraus, in denen ihre Begründer sich befanden, entwickelt, erklärt. Die philosophischen Leistungen, die in der Geschichte auftreten, die großen Gedanken und die großen Systeme der großen Denker als Ausdruck der psychischen Veranlagung der einzelnen Denker und ihrer Zeiten zu fassen und zu betrachten, darin sieht der moderne Philosoph seine Aufgabe. Festzustellen aber, ob diese Denkergebnisse der prüfenden Vergleichung mit der Wirklichkeit standhalten, oder nicht, ist heutzutage verpönt. Man setzt die Gedanken und Systeme in Beziehung zu der Seele, die sie erzeugt hat, nicht aber in Beziehung zu den Sachverhalten der Wirklichkeit, über die sie gefaßt werden. Auf das *Denken* hat man es abgesehen und das es fundierende Wollen und Fühlen, nicht aber auf die *Resultate* des Denkens und ihre Wahrheit oder Falschheit. *Goethe, nicht Kant* ist ja der Vater unserer Philosophie, Goethe, der typische Antisoph, der typisch unphilosophische

[1] Hegel und seine Zeit. Rudolph Gaertner, Berlin 1857. S. 7.

Digitized by Google

Mensch, dem es, seiner letzten Erkenntnis und letzten Überzeugung gemäß, im Leben nicht auf das Erkennen, aber ebensowenig auf die Tat, auf die Kunst, auf das Ideal oder sonst eine Vereinzelung ankam, sondern auf das *Leben selber*, auf die Totatität, nicht auf irgendein Resultat des Lebens. Goethe, dieser großzügige Mensch, dessen Bedeutung selbst auch gar nicht in seiner Dichtung, auch nicht in seiner Philosophie, auch nicht in seiner Farbenlehre, sondern, wie *Simmel* treffend herausstellte, ebenfalls in seinem *Leben* liegt. Daß die Welt aber viel komplizierter ist, als Goethe geglaubt, daß Goethe die Fülle des Seins nicht erfaßt hat, geht allein schon aus seinem Mißverständnis *Kants* hervor. Goethe *konnte* ja Kant gar nicht verstehen. Er glaubte, so geschwind etwas über Kant zusammenbehaupten zu können. So einfach geht es mit dem Kritisieren und Philosophieren denn doch nicht! Das denkerische Genie ist Pedant; *nichts* ist ihm zu gering, aufs *peinlichste* untersucht zu werden! Daß es übrigens auch sogar in ästhetischer Hinsicht Welten gibt, von denen Goethe nicht eine Ahnung gehabt hat, hat neuerdings *Port* sehr verdienstvoll herausgearbeitet.

Während im 18. Jahrhundert und bei den Griechen das Erkennen als der höchste Wert galt, ist also der Zentralbegriff der Gegenwart nicht das Erkennen, sondern das Leben. Ihren markantesten Ausdruck findet diese Einstellung bei *Spengler* in seinem Hauptwerk: „Der Untergang des Abendlandes". Um den ganzen Unterschied zwischen der modernen und der philosophischen Betrachtungsweise recht deutlich zum Bewußtsein zu bringen, sei er an einigen Beispielen aus dem Hauptinhalt dieses Werkes näher ausgeführt. Wie alle Geistestätigkeit, sagt Spengler, so ist auch die Philosophie lediglich Ausdruck des jeweiligen Zeitwollens. Deshalb soll man die Philosophien der Kulturen *betrachten*, nicht aber selbst *philosophieren*. Zwei hervorragende Vertreter ihres jeweiligen Kulturwillens sind *Plato* und *Nikolaus von Cusa*. Ihre gegensätzlichen Systeme gilt es aus ihren gegensätzlichen Voraussetzungen heraus, aus ihren gegensätzlichen Kulturen heraus verstehen. Denn allen Philosophien liegt ein Urgefühl, ein Urerlebnis zugrunde, auf dem allein überhaupt jeweils die ganzen Kulturen sich aufbauen. In allen Dingen des Lebens wirkt sich das herrschende Grundgefühl aus. In der *apollinischen*, griechisch-römischen Kultur ist das Grundgefühl ein Wille zum Körperlichen und Endlichen, in der *faustischen*, germanischen ein Wille zum Unendlichen, in der *arabischen* ein Wille zum Unbestimmten. In erster Linie zeigt sich der Grundwille einer

Digitized by Google

Kultur in ihrer *Mathematik*. Nur so ist es zu erklären, daß die griechischen Mathematiker in der sogenannten „niederen" Mathematik stecken blieben: nicht weil sie zur „höheren„ unfähig waren, sondern weil sie diese nicht *wollten*. Die faustische Kultur dagegen, weil sie aufs Unendliche gerichtet ist, schafft die Infinitesimalrechnung, geht auf das unendlich Kleine, zielt auf Dinge, wie Bruchreihen von bestimmtem Bildungsgesetz. Sie setzt an Stelle des Körpers das Funktionale. Der Wille zum Ruhenden, Körperlichen ist ersetzt durch einen Willen zum Fließenden, zur Auflösung des Körperlichen: apollinische und faustische Kultur sind also Feinde, und es ist der größte Treppenwitz der Weltgeschichte, die Meinung der Deutschen, geistig von den Griechen abzustammen. Die arabischen Mathematiker endlich haben die Algebra erfunden: ihr Wille zum Unbestimmten, der die märchenhaften, vagen Kalifenreiche, der 1001 Nacht schuf, brachte sie auf den Gedanken, die unbestimmte Zahl einzuführen.

Wie die Mathematik, so ist Ausdruck eines Kulturwillens auch die *Kunst*. Kunst ist auch *nur* dann Kunst, und nicht Nachahmung, wenn in ihr ein Kunstwollen lebendig ist. Denn dieses allein schafft, auch schon nach *Riegel* und *Worringer*, einen *Stil*. Kein Stil ohne Wollen. Darum haben wir heute keinen. Worringers Verdienst ist es, festgestellt zu haben, daß keineswegs die ägyptische Kunst es nicht so herrlich weit gebracht hat, wie wir, daß die Ägypter genau so realistische Darstellung zustandegebracht hätten, wie wir, wenn sie es gewollt hätten, was der Schreiber der Verfallzeit beweist. Sie wollten dies aber nicht. Was die Ägypter, wie alle *tiefen* Naturvölker beherrscht, ist, was sich bei uns nur noch im Kindesstadium vorfindet, tiefe Weltangst, Grauen. Die Vielheit erscheint ihnen als Willkür, und die Willkür wollen sie in Gesetzlichkeit übergeführt haben. Diese aber finden sie am vollendetsten in den Figuren der Geometrie. Sie befreien sich von der Vielheit durch die *Abstraktion*. Für den Ägypter handelt es sich darum, sich des Fremden zu bemächtigen. Schon damit, daß man den fremden Dingen Namen gibt, erwähnt Spengler, sind die Wesen in gewisser Weise bezwungen. Die Ägypter gebrauchen ein anderes Mittel: sie pressen die Leiber und Pflanzen in geometrische Formen ein.

Gemäß der Verschiedenheit des Grundgefühls ist die griechische Malerei perspektivlos, die faustische dagegen hat Hintergrund. Die Deutschen haben Musik, den Griechen fehlt sie: die Musik ist die Kunst des Unendlichen. Die Gotik streckt tausend Arme zum unend-

Digitized by Google

lichen Weltraum, und der Innenraum ihrer Kathedrale ergießt sich in den unendlichen Außenraum. Der antike Architekt hat den Raum geleugnet, er hat nicht in ihm gelebt. Die griechische Sprache hat ja nicht einmal ein Wort für Raum! Die blaue Farbe fehlt in der griechischen Literatur, weil sie am meisten an das Unendliche anklingt.

Wie Mathematik und Kunst, so ist auch die Physik, die Technik, die Staatsform, das ganze öffentliche und private Leben und Denken durch das Grunderlebnis der Kultur bestimmt. Der griechische Wille verbaute sich die Möglichkeit, Erfindungen zu machen. Entdeckungen machte der faustische Mensch, als er sich seines Geistes am klarsten bewußt war. Der Wille zum Nahen, Kleinen, Körperlichen der Bewohner und Nachbarn der kleinen Inseln des Ägäischen Meeres verbot die Beschäftigung mit der den Stoff zerlegenden Chemie und schuf den Atomismus, wie die Stadtstaaten, die Bewohner der weiten Ebenen des Nordens suchten und fanden die Wandlung der Elemente und vertreten den Imperialismus. Die Physik eines Volkes ist das Abbild seiner Religion und Ethik. Die griechische Kultur des Kleinen erstrebte die Ataraxie, die Gemütsruhe, ein schönes plastisches Leben, die faustische Kultur des Großen, als Wille zur Tat, zur Macht erstrebt und verkündet den Sozialismus. Der Inder und Chinese hinwiederum kommt vor übergroßer Erkenntniskraft überhaupt nicht zum Handeln, sondern verachtet die Tätigkeit und die europäische, auf Erfolg gerichtete Geschäftigkeit. Ebenso der Russe. Die russische Seele ist aller Politik abgewandt, ist zur quietistischen Natur geworden, will Betrachten, Erkennen, Ruhe, aber nicht Tat. „Nicht widerstreben dem Bösen", mahnt *Tolstoi*, d. h. *nichts tun*! Der Russe *haßt* alle *Macht* und *bemitleidet* den *Machthaber;* er haßt ihn nicht, aus einer Gesinnung innerster Freiheit heraus. Die Griechen hatten keine Geschichte, Tacitus erfindet einfach, als Quellen werden Romane benutzt, Cäsar hält es für wahrscheinlich, von der Venus abzustammen. Dieselbe Einstellung auf den Moment schafft völlige Unbekümmertheit um Morgen, läßt die Griechen die Leichen zum Kehricht werfen und einfach die Reichen berauben, wenn der Staat Geld braucht. Im strikten Gegensatz hierzu ist die ägyptische Kultur geradezu eine Inkarnation der Sorge: ihr Beamtenstaat, ihre Einbalsamierung legen davon Zeugnis ab.

Die *Platonische Philosophie*, sagt nun *Spengler*, ist gar nichts anderes als der Ausdruck der apollinischen Kultur, deren hervorragendster Vertreter Plato ist. Etwas ist da, sagt Plato, was im dauernden Wechsel

Digitized by Google

der Dinge nicht vergeht: die Idee. Alle Menschen sterben, der Begriff Mensch aber, „der Mensch" kann nicht sterben. Das Vergehende, weil es vergänglich ist, sei nicht wirklich, wirklich sei nur die Idee. Wie aber ist diese Idee bei Plato gemeint? Aus den Geschichten der Philosophie erfährt man es nicht. Und wie stellt sich *Spengler* zu dieser Frage? Sie berührt ihn nicht. Ihm genügt es, die Platonische Ideenlehre zu erkennen, zu deuten als einen Ausdruck des Weltgefühls ihres Urhebers: nichts anderes, sagt er, als der Wille zum Körperlichen, Ruhenden hat die gewissermaßen körperlichen, ruhenden Ideen geschaffen. „Der Tisch", „der Mensch", das ist etwas starr, unbeweglich, allem Einzelnen und Vergänglichen entrückt Dastehendes, wie der Grieche es liebt, scharf sich abhebend, sauber, schön, plastisch, körperlich geschieden von *anderen* Ideen. Weiter geht Spenglers Interesse nicht. Ob die Ideenlehre Platos zu Recht besteht, ob sie überhaupt möglich ist, oder ob sie Unmöglichkeiten und Absurditäten enthält, ob sie überhaupt etwas Einheitliches ist, oder etwas Wechselndes, ja Widerspruchsvolles, das ist ihm gleichgültig. Auf diesen typisch modernen Standpunkt vermögen wir uns nun *nicht* zu stellen. *Wir* können uns in einem solchen Falle nicht begnügen mit psychologischer Ausdeutung, *wir kritisieren*. Wir kritisieren im Falle Platos zunächst, daß bei ihm ein fortwährender Wandel seiner Überzeugung vorliegt hinsichtlich dessen, was die Ideen sein sollen. Am Anfang sind die Ideen nichts anderes als die idealen Spezies. Dann sollen sie die Ursachen der einzelnen Dinge sein, der einzelnen Dinge, die ja doch gar nicht da sind! Das einzelne Ding ist ja bei Plato, zunächst wenigstens, Maja, Schein, als solcher dann aber manchmal wieder statt nichts nur eine schlechte Art von Wirklichkeit. War Materie zunächst das Nichtseiende, so ist es später das nicht gute Wirkliche. Im Sophist sind die Ideen nun gar *lebende Dinge* und im Timaios endlich *Götter*. Das ist Platos Entwicklung. Wir fragen weiterhin: *wie* soll es denn zugehen, daß die Ideen gestaltende Kraft auf die Atome ausüben, so daß die Dinge verschiedener Art entstehen? *Wie* kann die Idee „Tisch" Ursache des einzelnen Tisches sein? Wir kritisieren ferner, daß Plato plötzlich sich nicht mehr mit den Ideen schlechthin als Ursachen der Dinge begnügt, sondern die *Idee des Guten*, d. h. Gott als die eigentliche wahre, letzte Ursache einführt, die Gottidee gewissermaßen als erhöhte Wirklichkeit über der Wirklichkeit. Wir stellen fest, daß kein logisches Recht zur Einführung dieser Idee des Guten besteht. Denn

Digitized by Google

durch die gewöhnlichen Ideen wäre ja schon — wenn überhaupt — alles erklärt. Der Gesichtspunkt des Sollens ist es, den Plato jetzt plötzlich hereinbringt. Die Idee des Guten ist eine ideale Forderung, aber nun soll sie auch noch der Grund aller Dinge sein. Das Sollen *sei* auch. Das Seiende *sei* auch so, wie es sein soll! Damit zeigt sich uns auch schon bei Plato der Grundirrtum der ganzen bisherigen Metaphysik, die Verwechslung von Sein und Sollen. In Wahrheit endlich sind alle Ideen, die scharf umrissenen, körperlichen Wesenheiten Platos, etwas rein *Gedachtes*, allem Wirken ebenso wie allem Werden völlig Entrücktes.

Wie Plato, so nimmt Spengler auch seinen Hauptgegner *Nikolaus von Cusa* rein geistesgeschichtlich. Er begnügt sich damit, ihn als Hauptvertreter des faustischen Urwillens erkannt zu haben. Das Wesentliche, der Leitgedanke seiner Philosophie ist in ausgesprochenem Gegensatz zu Plato gerade die Leugnung des Mannigfaltigen. Der Grundbegriff seiner Lehre ist die coincidentia oppositorum, das Zusammenfallen der Gegensätze. In der wahren Wirklichkeit, sagt Nikolaus von Cusa, d. i. im Absoluten, fallen die Gegensätze, die Unterschiede zusammen. Das Körperliche, Geschiedene, Mannigfaltige, Endliche, Gegenständliche, die „natura naturata", die schlechte Wirklichkeit, Scheinwirklichkeit wird abgelehnt gegenüber der „natura naturans", in der die Dinge ineinanderfließen, die die natura naturata „naturiert", produziert, macht. Die Welt entsteht, indem das Absolute, Gott sie denkt. Er denkt den Menschen, dann entsteht der Mensch, er denkt den Stein, dann entsteht der Stein. Im Denken fallen die Gedanken zusammen. In der natura naturata, der manifestierten, offenbar gewordenen Welt, d. h. in der Welt, die und wie sie sich dem unphilosophischen Blick darbietet, fallen natürlich die Dinge nicht zusammen, sie sind ja zweifellos geschieden. Die coincidentia oppositorum bezieht sich also nur auf die natura *naturans*. Der Platonischen Zweiheit von Ideen und Welt der Dinge steht also hier der Gegensatz von natura naturans und natura naturata gegenüber. Wie aber ist nun dieses Ineinanderfließen der Dinge, das ein Grieche nicht hätte ertragen können, und das nichts anderes ist, als ein Ausfluß des *mystischen* Erlebnisses, zu verstehen? In den Geschichten der Philosophie finden wir wiederum die coincidentia oppositorum *nicht* näher erläutert. Neuere ernst unternommene Versuche von Nichtmystikern an das mystische Erlebnis heranzukommen, erscheinen mißglückt. Wir

Digitized by Google

müssen aber schon von der Sache selbst Klarheit haben, um ihre Bedeutung beurteilen zu können, deshalb auf diese Philosophie selbst eingehen.

Nikolaus von Cusa sucht seine coincidentia oppositorum durch mathematische Beispiele begreiflich zu machen. Er sagt z. B., die gerade Linie sei gar nichts anderes als ein Kreis mit unendlich großem Radius. Lassen wir nun weiterhin den Inhalt eines Dreiecks zu einem unendlich großen anwachsen, so erhalten wir ein geometrisches Gebilde mit drei unendlich langen Seiten. Weil es nun aber nur eine unendliche Linie geben kann, so kann das unendlich große Dreieck nur aus einer Linie bestehen! Die unendliche Gerade ist also weder Kreis noch Linie noch Dreieck, sondern alles zusammen, letzte Verschmelzung der Gegensätze aller mathematischen Figuren. Unter dem Bilde einer solchen Linie solle man sich die Welt denken. An einer derartigen Argumentation scheint es uns nun wieder nötig und richtig, Kritik zu üben. Cusas Behauptung ist falsch. Es ist zu unterscheiden zwischen dem, was die Dinge *sind*, und dem, *als was* sie *aufgefaßt* werden können. Dem Gegenstand *zugeordnet* sind Auffassungmöglichkeiten. Eine Linie kann aufgefaßt werden als Kreis, deshalb *ist* sie noch lange kein Kreis. Was wir haben, ist eine unendliche Reihe konzentrischer Kreise, die sich der Linie unendlich nähern, ohne jedoch jemals diesen Gegenstand, die Linie, zu erreichen. Die als Kreis mit unendlichem Radius angesehene Linie ist eine bloße *Fiktion*, ein bloßer *Grenzgegenstand* oder *limes*, wie der Mathematiker in solchen Fällen sagt. Solche limites gibt es für den Kreis nicht nur einen, sondern beliebig viele: der Kreis kann ja auch aufgefaßt werden als Ellipse mit unendlich kleinem Brennpunktabstand usw. Unsere ganze Erkenntnis, unsere ganze Kultur beruht auf solchen Fiktionen. Keinesfalls fallen also, wie Nikolaus von Cusa behauptet, in der unendlichen Linie, Kreis und Linie zusammen, sondern gegeben ist allein die *Linie*, und dieser zugeordnet ist die Auffassung, Fiktion, der limes „Kreis mit unendlichem Radius". — Zudem, wenn die Gegensätze in der unendlichen Geraden zusammenfielen, dann müßte es doch so sein, daß, wie Nikolaus immer einschärft, diese gerade Linie *weder* eine Linie, *noch* ein Kreis, *noch* ein Dreieck ist!

Eher anzuerkennen als dieser mathematische ist ein anderer Klärungsversuch. In der wahren Welt, meint Cusa, in Gott, im Absoluten fallen Licht und Finsternis zusammen. Man könne von ihm sagen, es

Digitized by Google

sei sowohl das eine, wie das andere. Ganz rätselhafterweise fährt Nikolaus von Cusa nun aber mit der Behauptung fort, das Absotute, Gott, sei die Vernunft, er sei mehr die Vernunft als die Trunkenheit. Ja, warum denn? Er muß doch eines so viel sein wie das andere! Hier liegt also wiederum eine Inkonsequenz vor.

Derartiges kümmert aber Spengler nicht. Ihm kommt es auf die Feststellung an, daß, während die *griechische* Religion entsprechend dem Urgefühl dieses Volkes notwendig *Politheismus* ist, in der *faustischen* Religion Gott immer nur als der *Eine* gedacht wird, in dem alles Gegensätzliche zusammenfließt. *Mystik* ist geradezu *definiert als* Anschauung der *wahren* Wirklichkeit, in der die Gegensätze zusammenfallen. Das zeigt auch ein anderer führender Mystiker, *Meister Eckehart*. Wenn man alle Seelenkräfte *unterdrückt*, sagt dieser, nicht riecht, schmeckt, denkt, wahrnimmt, wenn alle Dinge, die wir sehen können, für uns verschwunden sind, dann ist der *Quellpunkt*, aus dem die Seelenkräfte *herauskommen*, allein noch da. In diesem Quellpunkt, dem Seelengrund, in dem alle Gegensätze zusammenfallen, zu leben, ist von unermeßlichem und unvergleichlichem Wert. Wenn wir diesen Zustand des Quellpunktes hergestellt haben, achten wir alles Leiden der Welt für nichts. Wenn ein im Seelengrund Lebender lebenslänglich im Zuchthaus säße, es würde ihm nichts bedeuten. Im Zustand des Seelengrundes nun, fährt Eckehart fort, sei die Verbindung mit der Gottheit erreicht. Hier muß man aber einwenden, warum und wieso? Diese Behauptung ist durch nichts begründet und durch nichts geklärt.

Noch einige Ausführungen zur Vervollständigung des von Spengler gegebenen faustischen Weltbildes! Einen hervorragenden Ausdruck findet das Urgefühl dieser Kultur weiterhin in *Goethes Faust* selbst. Faust ist, nach des Goetheforschers *Türk* verdienstvoller Auffassung, die hier, noch etwas verändert, zur Darstellung kommen möge, der *geniale* Mensch, der nicht die Dinge liebt, sondern das *Ganze*, nicht die natura naturata, sondern die natura naturans, im Gegensatz zum bornierten Menschen, der an Einzelnes hingegeben ist. Alles Vergängliche ist ja für Goethe nur ein Gleichnis, nicht das Göttliche selbst. Das eben ist das Wesen des bornierten Menschen, daß er nicht weiß, daß alles Einzelne nur ein Gleichnis ist, daß er nicht über die natura naturata hinaussieht, daß ihm das Einzelne nicht befaßt ist in der Gottheit, ein Moment dieser Gottheit ist, ein Bild des Göttlichen. Allerdings ist das Ganze bei Goethe etwas oberflächlich genommen. Goethe hängt eben

Digitized by Google

zu sehr noch an den Gestaltungen, an der natura naturata. Der „Faust" ist ein kontinuierlicher Annäherungsprozeß seines Helden ans Göttliche. Von Gretchen zu Helena, die als Unendliches genommen wird, nicht als Einzelnes! In diesem Sinne ist auch der Vertrag mit Mephisto allein zu verstehen:

„Werd' ich zum Augenblicke sagen:
‚Verweile doch! du bist so schön!'
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zugrunde gehn!"

Nicht das Untergehn im Genuß des Augenblicks will Goethe damit verdammen, sondern sich an eine Vereinzelung zu hängen, statt ans Unendliche, *das* ist in seinen Augen das Verbrechen. Tatsächlich hält nun Faust auch immer durch. Wenn er z. B. zu den Griechen in ein inneres Verhältnis kommt, so ist dies kein Abfall, weil er das Verhältnis nur in der Form hat, daß er die Griechen als eine Verkörperung des Edlen, Reinen, Göttlichen nimmt. Nur am Ende des zweiten Teils verliert Faust den Zusammenhang mit dem Unendlichen. Er unternimmt, gealtert, ein erfolgreiches technisches Werk, und hier, also nicht einem Genuß gegenüber, wie die populäre Meinung es will, sondern einer Arbeit, einer sozialen Tätigkeit gegenüber, bekennt Faust:

„Zum Augenblicke dürft' ich sagen:
‚Verweile doch, du bist so schön!
Es kann die Spur von meinen Erdetagen
Nicht in Äonen untergehn.'"

Damit hat er die Wette verloren. Schon zuvor war an den senil Gewordenen die Sorge, das Merkmal des hohlen Philisters, herangetreten und hatte ihn blind gemacht. Das bedeutet nach Türks glänzender Feststellung nichts anderes, als daß der alte Faust das *Absolute*, das *Göttliche* nicht mehr sieht. Er nahm das Gleichnis für die Sache. Er hat die Arbeit an sich selbst vertauscht mit der Arbeit an der Welt[1]. Nun kommen die Lemuren. Auch die romantische Ironie ist nur so zu verstehen: Der ins Unendliche strebende Mensch kann sich nie ernst nehmen, er muß von der Höhe des nächsten Augenblicks auf den bisherigen herunterlachen.

[1] Es sei hier nebenbei verwiesen auf Spenglers treffende Äußerung, im Faust sei in genialer Weise der Werdegang des 19. Jahrhunderts von der Geistestätigkeit zur Arbeit an der Welt, zum Sozialismus, vorweggenommen.

Digitized by Google

Ein weiterer Repräsentant des faustischen Weltwillens, aber tiefer als Goethe, ist *Fichte*. Goethe nimmt zum Göttlichen noch hinzu die manifestierte Welt, d. h. die Natur. Die Natur ist ihm viel zu sehr der Gottheit lebendiges Kleid. Goethe nimmt die Natur ernst, Fichte *haßt* sie. Noch viel radikaler als Nikolaus von Cusa. Die viel gerühmte Objektivität Goethes, das ist eben seine Schwäche. Ganz tiefe Geister der neuesten Zeit haben dies auch schon eingesehen. Während also Goethe auch in der natura naturata lebt, ist Fichte ganz allein auf die natura naturans eingestellt. Das Absolute ist für ihn das *Eine*. Das Eine ist der höchste Wert. Seelisches Leben ist nichts anderes als Leben im *Einen*. Ja nicht im Mannigfaltigen, das alle Mystiker hassen. Wie bei Nikolaus von Cusa, werden auch bei Fichte am Absoluten, d. h. an der wahren Wirklichkeit, alle *Bestimmtheiten* geleugnet.

Bei *Buddha*, bei den Indern überhaupt, bei *Plotin* und allen andern Mystikern überall dieselbe Grundidee und Grundtendenz: Das Absolute, Eine, die Abtötung aller Sinne, alles Willens, d. h. das Zurückdrängen alles Mannigfaltigen in den Urgrund und Quellpunkt des Seins, der schließlich Gott ist, dem man durch dieses Hinabsteigen in den Seelengrund am nächsten kommt. Also bei den klassischen Vertretern des faustischen Urerlebnisses überall das Ganze, das Leben, das Unendliche der Zentralbegriff. Auch bei *Schopenhauer* ist das *Leben* das Wesentliche in der Wirklichkeit, denn der Wille ist nichts anderes als Leben. Leben heißt ja leben *wollen*, und insofern ist alle Willensphilosophie Lebensphilosophie. Allerdings ist der Wille bei Schopenhauer in verneinendem Sinne der Inhalt seiner Philosophie, während er es bei *Nietzsche* in bejahendem ist, als Wille zur Macht. Auch bei ihm ist Leben Wille, freilich ist zunächst, beim Herrenmenschen, Leben rein biologisch genommen. Biologisches Leben, das eines Wurzeltierchens etwa, ist doch aber kein geistiges Leben! Der Nietzschesche Herrenmensch vertritt den Willen im *untergeordneten* Sinne. Der Wert, an den er hingegeben ist, ist der *vitale*, also ein ungeistiger Wert, aber doch, wie *Scheler* aufzeigte, ein *objektiver* Wert, kein Glücksstreben. Der unendlich höhere Typus des Übermenschen dagegen will geistige Werte. Ein sehr hochstehender Vertreter des Lebens in der Gegenwart ist *Johannes Müller*, was man von den Propheten des *Aktivismus* nicht behaupten könnte. *Bergsons* Leben ist lediglich ein solches in der natura naturata, während es noch platter bei *Lasker* erscheint als purer Kampf ums Dasein. Das Boxen ist Lasker das höchste, was er

Digitized by Google

sieht, weiß und will. Eine um so prächtigere Form von Leben kommt dagegen in *Rollands* Johann Christof zur Darstellung: dem Vollmenschen Christof ist seine Musik nur ein Gleichnis, sein herrliches Leben aber ist das, worauf es ankommt. Darum mündet er auch zuletzt in den Kosmos ein, in die Totalität im Goethischen Sinne.

Wir haben dies alles mit einer gewissen Ausführlichkeit nur erwähnt, um das Wesen des modernen Philosophierens, sein kulturpsychologisches Interpretieren, und den Kontrast zwischer seiner und der philosophischen Stellungnahme zu in der Geschichte gebotenen Denkergebnissen recht deutlich zur Anschauung zu bringen. Fassen wir zusammen. Wer heute philosophiert, der tut es *nicht*, um die *Wahrheit zu erkennen*, denn daran liegt ihm nicht das geringste, sondern um *Kulturen zu betrachten*. Unmodern ist es deshalb, die großen Gedanken zu *kritisieren;* modern ist es, sie zu *„verstehen"*. Modern ist es, einen Philosophen lediglich als Repräsentanten eines gewissen *Seelentums* zu nehmen, seine Philosophie als Ausdruck eines gewissen Willens.

'In diesem Sinne nun ist vorliegender kurzer Abriß eines Systems der Philosophie nicht geschrieben. Aus *denkerischer* Gesinnung heraus ist hier in allen Gebieten der Blick lediglich auf die *Wahrheit* gerichtet, deren Ergründung erstrebt wird. Nicht aber handelt es sich darum, Lebensgefühle zu verstehen.' Und soweit Gedanken und Systeme großer Denker herangezogen werden, sollen sie nicht Ausdeutung, sondern *Kritik* erfahren, *schonungslose Kritik*, ohne Rücksicht auf ihre Erzeuger, *denn die Wahrheit steht uns höher als jeder Vertreter der Wahrheit.* Wir wollen sehen, was die großen Denker *dargetan* haben, nicht, was sie *gemeint* haben. Das ist sehr zweierlei. *Dargetan* hat z. B. *Fichte* das Absolute nur als reine, leere Gegenstandsform, gemeint hat er es als etwas ganz anderes. Wir lehnen es ab — das gilt besonders für die Metaphysik — in Hochachtung vor den großen Verfechtern der großen Systeme zu ersterben, wie es heute beliebt ist, und ebenso, alles als gut hinzunehmen, was nur „positive", „gottgewollte" Weltentwicklung in den Mittelpunkt der Weltbetrachtung stellt, 'wir wollen vielmehr allein feststellen, was der Prüfung der Logik, der Eidetik und auch der Erfahrung standhält und was nicht, um hieraus Unterlagen für unsere positiven Aufstellungen zu gewinnen.'[1] Weder praktische, noch philosophiegeschichtliche, sondern nur philosophische Interessen werden hier vertreten.

Digitized by Google

2. PRAGMATISMUS UND DENKERTUM

‹Zu verschiedenen Zeiten, sahen wir, herrschte eine verschiedene Einschätzung des *Wertes der Erkenntnis*. Während das 18. Jahrhundert die Wahrheit über das Leben stellte, stellte das 19. Jahrhundert das Leben gleich Wollen über die Wahrheit. Es ist natürlich, daß, wer das Leben, wie *Goethe*, im Sinne der Totalität sämtlicher seelischer und geistiger Fähigkeiten will, nicht das Erkennen wollen kann. Denn von diesem Standpunkt aus, ist es unverständlich, wie eine Einzelenergie akzentuiert werden kann, wie etwa der Impersonalismus oder das Erkennen. Das hieße ja einen Teil über das Ganze stellen, und nichts ist dem Goetheaner verhaßter als dies. Mit der Überordnung des Lebens über das Erkennen hängt es zusammen, das ergibt schon die *Freud*sche Psychoanalyse, daß man heutzutage erkennen, denken auch gar nicht mehr *kann*. Wir *wollen* nur, statt daß wir *erkennen*. Korrektes, strenges Denken nennt man pedantisch, langweilig, geistlos. Unsere Zeit ist gekennzeichnet durch ihre absolute *Kritiklosigkeit*. Das kann nicht ernst genug genommen werden. *Die Logik ist in Gefahr!* Kein Mensch *kann* heute *Kant* verstehen, Kant, den man im 18. Jahrhundert gut verstanden hat, nach seinem eigenen Ausspruch besser, als er selber. Auch *Scheler*, der sich anmaßt, Kant geringschätzig abzuurteilen, hat ihn noch lange nicht einmal erfaßt.›* Man kann nämlich Kant dutzendmal gelesen haben und ihn doch nicht verstehen.

‹Die Gesinnung nun, die das *Erkennen will*, das ist die Gesinnung des *Denkers*, der nicht zu vergleichen und zu verwechseln ist mit dem Stubengelehrten, sondern der ein Mensch ist, dessen Seele von Erkenntnisdrang *überflutet* wird. In Griechenland war es, wo man zum ersten Male die Wahrheit um der Wahrheit willen wollte. *Plato* sprach von der *lodernden Leidenschaft*, vom *Wahnsinn* des Erkennens. Dem griechischen Grundgefühl eben war das Erkennen gemäß als Betrachtung, Ruhe, Endlichkeit, im Gegensatz zum vom faustischen Geist gewollten Leben, das Streben ins Unendliche ist. Das Eigentümliche ist nun, daß die Leidenschaft des intellektuellen Erlebnisses am wenigsten bei den „*großen Denkern*" ausgebildet ist, denen es gar nicht um das Denken zu tun ist, die es gar nicht wollen und es auch gar nicht können. Wo ist die Unklarheit, die Verwaschenheit und Seichtheit der Begriffe, gegen die der Denker aufs heftigste protestiert, größer als bei ihnen? Ihr Denken bestimmt sich eben nicht aus dem

Digitized by Google

Denken heraus, sondern aus einem bestimmten *Wollen*. Sie wollen als Repräsentanten bestimmter Urerlebnisse, bestimmter Kulturen auf etwas Bestimmtes hinaus; sie haben ein bestimmtes Ziel im Auge, z. B. Gott, auf das ihre Theorien sich hinbewegen. Statt die Wahrheit herauszustellen, die Wahrheit zu wollen, wollen sie ein bestimmtes Resultat, gleichgültig, ob es wahr ist oder nicht. Es gefällt ihnen, dann muß es einfach schon darum wahr sein. Ihre Philosophie entspringt also nicht dem Streben nach Wahrheit, sondern ist mehr oder weniger vom Wollen beeinflußt. Im Wesen des *tiefen* Menschen, des Erlebenden, liegt es, daß er die Wahrheit haßt. Die „großen Denker" stellen eine Theorie auf oder setzen eine Idee ins Leben und suchen nun alle hierzu passenden Argumente und Tatsachen in der Erscheinungswelt zusammen, um daraus ein System zu bauen, statt das reine Erkennen, d. h. das schlichte Herausarbeiten von Sachverhalten der Welt, zu betreiben. Sie sind alle zusammen *Pragmatisten*. *Pragmatismus* ist eine Gesinnung, die das Erkennen dem Leben unterordnet. Das ganze denkerische Verdienst der „großen Denker" besteht darin, einzelne Begriffe, die vor ihnen noch schlecht oder gar nicht gesehen waren, klar herausgearbeitet zu haben.

Pragmatistisch ist alles Denken, das vollzogen wird um eines praktischen, statt um eines theoretischen Zweckes willen. Hierher gehört in erster Linie die ganze Technik, die Naturforschung zum Zweck, die Naturkräfte und -stoffe dem Menschen nutzbar zu machen. Der Intellekt ist für *Bergson* Diener der Naturbeherrschung und des Nutzens. Die Wissenschaft diene der Steigerung unseres Einflusses auf die Dinge[1]. *Das* mag sein, daß der Intellekt einzig um der praktischen Nützlichkeit willen in der Welt erschienen war[1]. Darum steht aber der Verstand noch lange nicht *nur* im Dienste der Naturbeherrschung, wie auch *Scheler*[2] vertritt. Auf die Sachverhalte, in denen die Tatsache, daß uns Dinge erscheinen, ihren Grund hat, kann auch interesseloses Erkennen gerichtet sein. Daß nur das praktisch Relevante theoretisches Interesse habe, daß alles Theoretische schließlich nur als Mittel dem Praktischen diene, darin ist sich *Vaihinger* mit *James* einig. Letzterer vertritt die unsympathischste Form von Pragmatismus, die sich aber nicht nur auf Amerika beschränkt hat. Das

[1] Schöpferische Entwicklung. Übersetzung von Gertrud Kantorowicz. Eugen Diederichs, Jena 1912. S. 50/51 — 332 — 156.

[2] Abhandlungen und Aufsätze. Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1915. Zweiter Band. S. 200.

Digitized by Google

Leben, dem das Erkennen hier dienen soll, ist ja nichts anderes als Sport, Spiel, Bedürfnisbefriedigung, bestenfalls Macht, die ja höher ist als Genuß. Dasselbe bei *Avenarius* und *Mach*, bei *Lasker*[1] und *Spengler*. Unser objektives Erkenntnisstreben, meint letzterer, sei Selbsttäuschung[2]. Tatsächlich sei es nur ein Bedürfnis und Versuch, mit der Welt fertig zu werden, in dem Sinne von über sie Macht zu gewinnen, ihrer Herr zu werden. Die Erkenntnis der Außenwelt sei Abwehr, denn sie stillt die Weltangst, indem sie das Fremde zur faßlichen Wirklichkeit gestaltet. Schon Naturvölker seien Pragmatisten.

Sympathischer ist der Pragmatismus, der den Eigenwert des Erkennens eines *geistigen* Wertes wegen ableugnet. Darum handelt es sich schon bei dem Verbot in Griechenland, zu versuchen, die Elemente in einander überzuführen, wie dies heute auf radioaktivem Wege möglich ist. Auch hier schon also kein reines Denken, sondern der Wille zu einem *Resultat*. Was man will, gilt als wahr auch in Indien. *Buddha* sagt: Mein Körper ist vergänglich, also *darf* das wahre Wesen nicht vergänglich sein! Auf die Frage, warum er es nicht besprochen habe, ob die Welt endlich oder unendlich sei, erwidert er: „Weil es nicht zur Erlöschung hinleitet". Religiöser Pragmatist ist auch *Wundt*, wenn er verlangt, die Philosophie solle Verstand *und Gemüt* in gleicher Weise befriedigen. Nein, da hört alle Gemütlichkeit auf! *Leider* freilich steht hinter jedem Metaphysiker ein schlagendes Herz (*Dilthey*). Wie gut daher für den modernen faustischen Metaphysiker, daß er es weiß, daß er ein Mensch ist, der ins Unendliche strebt! Er kann sich so danach richten und gegen alle ihm in dieser Hinsicht sympathischen Theorien, die in ihm aufsteigen, von vornherein mit Mißtrauen und besonders kritisch auftreten. Metaphysik, meint *Lotze*, diene *nur* dazu, über die Not des Lebens wegzuhelfen[3], so wie praktische Herrschaft über die Erscheinungen das Ziel der Naturwissenschaft sei[3]. Der Endzweck des Philosophierens, das vertritt auch *Fries*[4], liege in ihrem praktischen Interesse für die Ideen der Tugend, des Rechtes und der Religion. „Wären mir", so meint er grundirrigerweise, „alle Gesetze der Ethik bekannt, aber ich handelte

[1] Die Philosophie des Unvollendbar. Veit & Comp., Leipzig 1919. S. 492.

[2] Der Untergang des Abendlandes. Wilhelm Braumüller, Wien und Leipzig 1918. Erster Band. S. 117 u. 580.

[3] System der Philosophie. Zweiter Teil: *Metaphysik*. Felix Meiner, Leipzig 1912. S. 182 — 10.

[4] Neue Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage. Erster Band. S. 6 u. 223.

Digitized by Google

nicht nach ihnen, so hätte mir doch diese ganze Erkenntnis keine Bedeutung." Daß auch dann noch der Eigenwert der Erkenntnis unberührt bliebe, weiß und sieht er nicht.

Einen Eigenwert spricht der Pragmatismus der Erkenntnis also ab. *Mißachtung der Wahrheit* ist sein vornehmstes Kennzeichen. *Spengler* bestreitet aus dieser Gesinnung heraus überhaupt, daß es möglich sei, Sachverhalte zu finden. *Graf Keyserling* sieht den Wert der Wahrheit einzig und allein in ihrer Produktivität. Der anhebende Mensch, der, der Leben auslöst, sei der wertvollste. Nun heißt ein Problem *lösen*, es aus der Welt schaffen, damit kann es aber niemals mehr etwas arbeiten und das ist ein Fehler. Es kann sich also nicht darum handeln, Probleme zu lösen, sondern sie zu stellen. Darum ist Plato der größte Philosoph, denn seine Gedanken haben Leben ausgelöst durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch. Und *Nietzsche* endlich nennt als Lebensphilosoph die Wahrheit ein altes Weib aus dem Norden.

Der Pragmatismus hat darum auch seinen besonderen Begriff von Wahrheit. Wahr sei, sagt *James*, was uns keine Enttäuschungen bereitet beim Weiterschreiten. Demnach wäre der Satz, wenn A B ist, dann ist B nicht A, wahr, denn er bereitet uns keine Enttäuschungen. In genau derselben Weise definiert *Goethe* das Wahre als das Fruchtbare, als das, was das Leben fördert. Die Bedeutung einer Vorstellung im Prozeß der inneren Entwicklung, das ist für ihn Kriterium ihrer Wahrheit oder Falschheit. Wahr wären nach Goethe also u. U., ja vielleicht in der Überzahl, auch Irrtümer. Er zielt, nach *Simmel*, auf ein höchstes Wahres, das Wahres und Falsches gleichermaßen einschließt. Und das ist das Leben. Das Leben ist für Goethe die Wahrheit. *Fechner* meint, der Glaube an Gott sei wahr, weil nützlich[1]! Und *James* pflichtet bei, daß der praktische Wert der Religion deren Wahrheitsbeweis sei.

Der *pragmatistischen* Philosophie steht gegenüber die rein *theoretische Philosophie*, die Philosophie des reinen Erkennens, wie sie der *Denker* will. Was er will, ist die *Wahrheit*, d. h. einen Sinn, Sinngehalt, von der Beschaffenheit, daß sich in ihm ein Sachverhalt abspiegelt, *um ihrer selbst willen*. Die Weisheit um der Weisheit willen ist zwecklos, „aber eben gerade darum göttlich". Stets ist erst der Urwert zwecklos. Kein Urwert weist über sich selbst hinaus, jeder ist Selbstzweck

[1] Zend-Avesta. Dritte Auflage. Leopold Voß, Hamburg und Leipzig 1906. Zweiter Band. S. 91 u. 93.

Digitized by Google

(z. B. Reinheit und Stärke des inneren Menschen). Im Gegensatz zum Pragmatisten will der Denker nicht den *Inhalt*, sondern das *Erfassen* der Wahrheit; *das* ist es, was den leidenschaftlich Erkennenden freut! Das Erfassen des Sachverhalts ist die Lust des Philosophen; niemals aber beseelt ihn ein Wille zum Glauben! *Spengler* mag recht haben, daß das Erkennen-wollen ein spätes Phänomen, ein Phänomen im Altersstadium einer Kultur ist. Das verminderte seinen Wert aber auch nicht im geringsten. Spengler orientiert heteronom alle Werte an der Wirklichkeit. Ob ein Gott es lenkt, daß etwas in mir Wert ist, das ist aber völlig belanglos. In seiner Einstellung kann der Mensch nur auf das Erlebnis selbst gehn. Und erlebt einer das Erkennen als Wert, dann ist es ihm Wert, gleichgültig, ob dies nun kulturmorphologisch betrachtet ein Jugend- oder ein Alterszeichen ist.)* Daß „im Verstandesmenschen die tiefsten und lebendigsten geistigen Quellen versiegt" seien, wie auch *Keyserling* meint, ist ein ebenso heteronomes Urteil und purer Dogmatismus. Und dasselbe gilt von der Meinung *Rollands*, daß, wer sehr lebendig ist, nicht nach dem Sinn des Lebens frage, daß Erkenntnisliebe also reines Ressentiment sei. Auch im sehr Lebendigen können kraftvolle theoretische Tendenzen bestehen!

3. DAS WESEN UND DIE EINTEILUNG DER PHILOSOPHIE

Die Philosophie ist *Welt-* und *Lebensanschauungslehre*. Universalität des Gegenstandes ist ihr wesentliches Merkmal. Als Weltanschauungslehre geht sie aus auf die nackte Tatsächlichkeit der Weltbeschaffenheit und des Weltgeschehens. Als Lebensanschauungslehre fragt sie nach dem Sinn und nach dem Wert, wie er sein soll, also nach etwas Nichtseiendem.

Von der *Religion* unterscheidet sich die Philosophie dadurch, daß sie Wissenschaft sein will. Religiosität aber ist ein Welt*gefühl*, nicht ein Welt*wissen*. Sie beruht auf einem gefühlsmäßigen Verhältnis zum Seienden, zur Welt. Nach *Schleiermacher* ist die Religiosität Geschmack fürs Unendliche. Insofern die Religiosität sich mitteilt, kann ihren Äußerungen zunächst nur die Bedeutung von subjektiven *Be*kenntnissen, nicht von objektiven *Er*kenntnissen zukommen. Macht sie den Anspruch, Weltwissen zu vermitteln, dann hat sie aufgehört, Religion zu sein, und ist Metaphysik, gleich Welt*wissen*schaft, geworden. Der *Dichter* und der *Künstler* gehen gleichfalls von einem Weltgefühl aus und bringen es *anschaulich* zum Ausdruck. Die Bedürfnisse des Ge-

Digitized by Google

müts zu befriedigen, ist nicht die Aufgabe der Philosophie. Sie hat vielmehr rücksichtslos die reine Wahrheit anzustreben.

Im Unterschied zur Religion ist *Idealismus* ein Verhältnis nicht zum Seienden, sondern zum Seinsollenden, also zu Unwirklichem, zu den geistigen Werten, d. h. zu den Idealen des Guten, Wahren und Schönen. Die Frage nach dem höchsten Wert, nach dem absoluten Sinn beantwortet die Lebensanschauungslehre und damit hat sie, wie die Metaphysik, eine Beziehung zum Ganzen des Seins. Da sie nicht, wie die Metaphysik, zu erkennen, sondern wertend zu beurteilen unternimmt, so hat die Lebensanschauungslehre, ebenso wie die Weltanschauungslehre universalen Charakter, insofern mit einer Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens zugleich die Gesichtspunkte für die Weltbeurteilung an die Hand gegeben sind. Die Lebensanschauungslehre ist daher 'auf alle Fälle einmal' eine philosophische *Hauptwissenschaft.*

Zu eng definiert ist es, die Erkenntnistheorie als *die* Philosophie auszugeben, wie *Riehl* es tut, da die Erkenntnistheorie nur eine Teildisziplin der Philosophie ist. Zu weit definiert ist es dagegen, die Philosophie mit *Comte* als Gesamtwissenschaft zu erklären, weil bestimmte Wissenschaften ohne Weltanschauungswert sind, z. B. die Geographie. Wo die Quellen des Nils sind, ist für die Weltanschauung ohne Belang. Die Philosophie entnimmt den Einzelwissenschaften nur, was Weltanschauungswert hat. Die Philosophie (Metaphysik) ist aber auch *mehr* als Wissenschaft, weil sie das wahre Sein der Dinge zu erfassen strebt, im Unterschied zu dem unmittelbar Gegebenen, mit dem sich die außerphilosophischen Einzelwissenschaften zufrieden geben, und weil sie die einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse durch intellektuelle Phantasie (Begriffsdichtung) zum Ganzen eines Weltbilds zusammenzufassen strebt.

Was die *Einteilung der Philosophie* betrifft, so sind also in erster Linie zwei verschiedene Arten von Philosophie zu unterscheiden, die *Welt-* und die *Lebensanschauungslehre*, die *Philosophie des Seins und Geschehens*, der *Wirklichkeit*, und die *Philosophie der Werte* oder des *Sinns*. Zur ersteren, dem Weltwissen, der *Metaphysik*, deren Probleme von höchster Bedeutung sind[1], gehört die *Naturphilosophie* als die Lehre

[1] *Steht im Widerspruch zu den gleichzeitigen Ausführungen auf der übernächsten Seite, offenbar gegen die Mißachtung der Metaphysik durch die Naturwissenschaft geschrieben.*

Digitized by Google

von der *Welt*, vom *Sein*, und die *Geschichtsphilosophie* als die Lehre vom *Weltgeschehen*. Die Naturphilosophie ist also der Teil der Metaphysik, der die wahre Qualität des Seins, der Materie, des Raumes, der Zeit, der Veränderung, das Wesen von Kraft, Stoß usw. untersucht, was nicht erkenntnistheoretische, sondern metaphysische Probleme sind; die Geschichtsphilosophie dagegen der Teil der Metaphysik, der forscht, wo das Weltgeschehen hinzielt, und der geschichtliche Gesetze aufstellt.

Die Philosophie der Werte oder des Sinns ist nichts anderes als die *Geisteswissenschaft*[1]. *Die Geisteswissenschaften sind die Wertwissenschaften.* Der Unterschied zwischen Geisteswissenschaft und Seinswissenschaft ist nicht der Unterschied zwischen „idiographischer", Einzelnes behandelnder und „nomothetischer", auf Gesetze ausgehender Wissenschaft, wie *Windelband*, dabei an die Geschichte denkend, festlegt. Die Geisteswissenschaften sind ferner keine Ursachenwissenschaften, sie fragen nicht nach dem *Werden*, sondern nach dem *Wesen*. Und noch weniger hat *Steiners* sogenannte Geisteswissenschaft etwas mit ihnen zu tun. 'Man sieht an ihr', daß die Geister nämlich höchst geistlos sein können[2]. Geist heißt Wert, und Geisteswissenschaft kann daher nur die *Wertphilosophie* sein. Ihre Hauptdisziplin ist die *Ethik*, die Wissenschaft vom *sittlichen Verhalten*, die nicht nur wichtiger, sondern auch bedeutend komplizierter ist, als irgend eine Naturwissenschaft oder als die Mathematik. Weiter gehört zu ihr die *Ästhetik*, mit der *Poetik* als einer ihrer Unterabteilungen, die Wissenschaft vom *Schönen* und vom *ästhetischen Verhalten*, die *Logik*, die das *Gedachte*, und die *Erkenntnistheorie*, die das *Erkennen* untersucht. Die Disziplinen, die feststellen, was das Wahre und was das erkennende Verhalten, die Erkenntnis, ist, gehören deshalb zur Wertphilosophie, weil das Denken, wie das Erkennen ja ein Wert ist! Zur Geisteswissenschaft gehört weiterhin auch die *Religionsphilosophie* als die Wissenschaft vom *Wert der religiösen Tiefenschau*. Die beim Aufsteigen dieses Wertes von den Religiösen behauptete, ihm gegenüber äußerliche, unwesentliche Vereinigung mit der Gottheit gehört dabei in die Metaphysik. Auch die *Kulturgeschichte* im *Spenglerschen* Sinne, die Geistesgeschichte, die Untersuchung des Antlitzes einer Kultur, gehört zur Geisteswissenschaft. Die Geisteswissenschaft

[1] Vgl. „Die auferstandene Metaphysik". S. 271.

[2] Vgl. „Die Rätsel der Philosophie". Siegfried Cronbach, Berlin 1914. Zweiter Band. S. 240 bis 251.

Digitized by Google

untersucht also nicht nur die allgemeinen, sondern auch die speziellen Werte, die faustische, magische, apollinische Geistigkeit. Bei dieser Physiognomik der Kulturen ist aber der Blick gerichtet lediglich auf die *Gestalt* der Phänomene, nicht aber auf ihr *Sein*. Ob jene Kulturen existieren, das ist dabei ganz gleichgültig. Ebenso untersuchen die Geisteswissenschaften die geistigen *Güter*, den *Goethe*schen Faust, die *Bach*sche Musik, jedoch ebenfalls wieder nur auf ihre *Gestalt* hin. Ob Faust existiert, das ist für das Wesen des ästhetischen Phänomens Faust ganz gleichgültig. Die Physiognomie eines literarischen, musikalischen, plastischen usw. Werkes, sein *Was*, nicht genetisch sein Zustandekommen, bestimmt seinen Wert und charakterisiert z. B. eine gewisse Erscheinung als einen *Einschlag*. Daß dieser Einschlag u. U. *Einfluß* ist, das ist dabei keine geistes-, sondern eine naturwissenschaftliche Feststellung. Die Ursachenforschung und Tatsachenfeststellung der Kulturen und Gestalten des Geistes ist Sache der naturwissenschaftlichen Geschichte und der Psychologie. Nicht von der Wirklichkeit, wie *Blüher*[1] meint, muß der Philosoph, der Wertphilosoph ausgehen, auch nicht von der „Raumtiefe", und auch nicht von „Gedanken" — in diesem Punkt hat Blüher recht —, sondern von *Erlebnissen*, von Wollungen, die Ideen zu Idealen und Werten erheben. Das ist die Methode der *Geisteswissenschaft*, die also *allesamt Wissenschaft von Nichtwirklichem* ist im Gegensatz zur Metaphysik, der Philosophie des *Seins*, von der die Wertphilosophie gänzlich unabhängig ist. Das Sittliche, das Schöne, das Wahre sind nur *Fiktionen*!

Trotzdem, ja gerade deshalb, steht die Wertphilosophie weit über der Wirklichkeitsphilosophie. Die Bemühungen um Gewinnung einer Weltanschauung vermag ich nicht sehr hoch einzuschätzen[2], weil viel wichtiger als die Erkenntnis der *äußeren* Welt die der *inneren* ist. „Im Inneren ist ein Universum auch", sagt *Goethe*. Der „gestirnte Himmel über mir", die „Unendlichkeit der Welt" — übrigens ein philosophisches Unding: die Welt ist *endlich*, unendlich ist (der Möglichkeit nach) nur das Zählen, nimmermehr aber der Inbegriff des Wirklichen, die Welt — ist lang nicht so imponierend, wie die viel eher unendlich zu nennende Welt des Geistes. Die schier unendlichen Möglichkeiten der künstlerischen und dichterischen Gestaltung und

[1] Die Aristie des Jesus von Nazareth. Kampmann & Schnabel, Prien 1921. S. 275.

[2] *Siehe die Anmerkung der vorletzten Seite.*

Digitized by Google

Gestalten, die Probleme der Lebensführung sind ein würdigeres Objekt des Studiums, als ferne Sonnensysteme usw. oder als das metaphysische Wesen der Welt, hinter das man 'mit Gewißheit' ja doch niemals kommen kann. Nur das ist wissenschaftlich belangvoll, was geistiger Wert ist oder was Bezug auf geistigen Wert hat. Nur das ist für den Denker theoretisch legitim. Ursachenerkenntnis ist ihm ganz wesenlos, ja komisch! Diese Anschauung, daß Gegenstand der Erkenntnis nur das mit den *Werten* Zusammenhängende ist, hat natürlich mit Pragmatismus gar nichts zu tun, d. h. mit der Ansicht, daß wahr das sich im Lebenszusammenhang Bewährende ist! Denn bewähren kann sich der Theismus, ohne daß er deshalb wahr zu sein braucht.

Man mag bei der Aufzählung der philosophischen Einzeldisziplinen die *Psychologie* vermißt haben. Die Psychologie gehört aber so wenig zur Philosophie, wie die Physik oder Biologie. Sie ist lediglich als *phänomenologische Psychologie* eine *philosophische Hilfswissenschaft*. Die Philosophie ist also einzuteilen in *Weltanschauungslehre, Lebensanschauungslehre* und *philosophische Hilfswissenschaften*. Die phänomenologische Psychologie untersucht die Arten der Gefühle, Vorstellungen, Wollungen. Probleme wie das Verhältnis von Leib und Seele gehören in die Metaphysik. Die experimentelle Psychologie ist Naturwissenschaft. Ein Grundirrtum ist die Meinung, der Psychologie falle die Lösung der geisteswissenschaftlichen Probleme zu. Den Gegenstand der Geisteswissenschaft haben wir als einen *unwirklichen* und einen *seinsollenden* charakterisiert, der Gegenstand der Psychologie aber sind *Wirklichkeiten, Seiendes*! Er ist weiterhin nicht das Ganze des Seins, sondern nur ein Ausschnitt desselben, eben die seelischen Vorgänge. Die Psychologie, die nach *Spengler* ja ein Jagdgrund für Flachköpfe ist, gehört also *nicht* zur Philosophie, geschweige denn, daß sie, wie *Lipps* meint, gar eine philosophische Hauptwissenschaft wäre; nicht in ihr, sondern nur in der Philosophie, in der Wertwissenschaft, die auf Unwirkliches geht, wird das Letzte und Höchste des Geistes gefaßt!

Eine zweite Hilfswissenschaft der Philosophie ist die *Gegenstandstheorie*, deren Aufgabe es ist, die Arten der Gegenstände, Objekte, Objektive usw. zu untersuchen. Sie hat eine so enge Beziehung zur Ästhetik, Logik, Metaphysik, ja sogar Ethik, daß sie nicht in dem Sinn wie die Astronomie eine Einzelwissenschaft ist, sondern ihres allgemeinen Charakters wegen zur Philosophie gehört.

Digitized by Google

DIE METAPHYSIK

DIE PHILOSOPHIE DES SEINS UND GESCHEHENS

Digitized by Google

Digitized by Google

RECHT UND PFLICHT DER METAPHYSIK

‹Gegen die moderne, allgemein erhobene Behauptung, daß das menschliche Denken nicht völlig objektiv sein könne, sondern immer von dem betreffenden Subjekt und der Kultur, der dieses entstammt, beeinflußt werde, muß eingewendet werden, daß objektives Denken bis zu einem sehr hohen Grade möglich ist, wenn man sich nicht von vornherein von einem auf ein bestimmtes Ziel gerichteten Wollen beeinflussen läßt, wie alle großen Denker, wobei diese sich nicht immer so ehrlich gaben wie *Hegel,* der meinte, es sei um so schlimmer für die Tatsachen, wenn sie sich dem System nicht fügen. Objektive Erkenntnis kann sogar auch in der *Metaphysik,* in der *Weltanschauungslehre* erreicht werden, freilich niemals als sichere Erkenntnis, jedoch als *Wahrscheinlichkeitserkenntnis.* Aber auch bei dieser handelt es sich darum, allgemeine, zu allen Zeiten und in allen Kulturen gültige Sachverhalte aufzudecken, *absolute* Wahrheiten festzustellen. Eine Wahrheit ist ein zugeordneter Sinngehalt eines Sachverhalts, von dem es nicht gleichzeitig noch andere, mit diesem nicht übereinstimmende Sinngehalte geben kann. Es kann nur *einen* Weltsachverhalt geben und nicht mehrere, und nur *eine* diesen einen Weltsachverhalt erfassende Wahrheit und nicht verschiedene.

Während die Erkenntnistheorie die *transzendentalen,* in uns selbst vorgefundenen Begriffe zu erfassen hat, ist es die Sache der Metaphysik, der Wirklichkeitslehre, vom *Transzendenten,* außer uns selbst Befindlichen zu handeln.›* *Die Metaphysik ist die Philosophie des Seins und Geschehens*[1]. Während wir in den Geisteswissenschaften die Fiktionen nicht entbehren können, sind sie also in der Metaphysik zu

[1] *Nach anderen Aufzeichnungen ist die Metaphysik nur ein Teil der Philosophie des Seins und Geschehens; es ist dabei aber im unklaren gelassen, was außerdem noch zur Weltanschauungslehre gehören soll.*

Digitized by Google

verwerfen. Nicht aber ist die ganze Metaphysik zu verwerfen, weil nur Wahrscheinlichkeitserkenntnis! Abgesehen von der Geisteswissenschaft, also hinsichtlich der Weltanschauungslehre ist die Metaphysik *die* Philosophie. Der Metaphysik entsagen, heißt, sich auf Erfahrung beschränken und jedes Nachdenken über die Beschaffenheit und die Gesinnung des Weltwesens aufgeben. Keinem Menschen kann man es aber verbieten, sich hierüber Gedanken zu machen, wenn er sich nur bewußt ist, nicht zu erkennen, sondern eben nur vernünftig zu denken. *Vom Erkenntniswert aus* aber ist die Arbeit an diesen überaus wichtigen Problemen *Pflicht*! ‹Ob die Welt, die Wirklichkeit, der Inbegriff der Dinge an sich überhaupt existiert oder nicht, diese Frage zu beantworten fällt noch der Erkenntnistheorie (Realitätsproblem) zu. *Wie* aber nun die Welt wäre, *wenn* sie wäre, *von welchem Sein* die Wirklichkeit ist, wenn es sie gibt, dies zu erforschen, besser zu mutmaßen, das ist die Aufgabe der Metaphysik. Zu lösen sind dabei auf der einen Seite das *ontologische Problem*, der Gegenstand der *Ontologie* oder *Naturphilosophie*, d. h. die Frage nach dem *wahren Wesen* der Wirklichkeit, nach ihrer *Qualität*, dem *Stoff*, aus dem das Wirkliche besteht, und nach der *Anzahl der Dinge*, also nach dem *Sein*, und auf der anderen Seite die *kosmologischen Probleme*, der Gegenstand der *Kosmologie* oder *Geschichtsphilosophie*, die Fragen, ob im Weltgeschehen *Tendenzen vorhanden* sind, die dieses nach einem bestimmten Ziele treiben, und nach *welchem*, also die Fragen nach dem *Geschehen*.›

Daß die Metaphysik nicht Wissenschaft, sondern *mehr* als Wissenschaft ist, braucht nicht mehr näher erläutert zu werden. Sie überschreitet ja die Erfahrung. Ganz konsequent ist es, wenn *Külpe*, der die Metaphysik als Wissenschaft bezeichnet, Untersuchungen über Optimismus und Pessimismus aus der Metaphysik geradezu ausschaltet. Nichts widerlegt aber auch seine Anschauung besser. Die Metaphysik steht und fällt mit den Tatsachen der Einzelwissenschaften, auf denen sie fußen muß. Die Stellung der Metaphysik zur *Phänomenologie* ist die, daß sie deren Sätzen nicht widersprechen darf. Insofern ist sie von jener abhängig, nicht aber ist, wie *Driesch*[1] dartut, die Wirklichkeitslehre die *Fortsetzung* der Ordnungslehre. Die Metaphysik ist nur restringiert durch die Ordnungslehre, von der aus sich nur formale und verneinende Aussagen über die Wirklichkeit ergeben.

[1] Wirklichkeitslehre. Emmanuel Reinicke, Leipzig 1917. S. 22/23 u. 27 bis 29.

Digitized by Google

DIE ONTOLOGIE

A. IDEEN ZU EINER METAPHYSISCHEN METHODENLEHRE

‹Jeder Philosoph, diese Forderung muß unbedingt erhoben werden, hat, bevor er es unternimmt, ein metaphysisches Gebäude zu errichten, sich über die bei aller Betätigung im Gebiet der Metaphysik anzuwendende *Methode* klar zu werden. Das haben bis heute sämtliche Philosophen unterlassen: ihre Systeme sind der Erfolg dieses Versäumnisses. Darum ist auch die metaphysische Methodenlehre bis jetzt zu kurz gekommen. Im folgenden soll versucht werden, einige Grundprinzipien derselben aufzustellen, deren Kenntnis und Berücksichtigung keine künftige Metaphysik sich wird ersparen können.

Auszugehen hat der Metaphysiker von zweierlei, von der *Erfahrung*, und zwar, wie *Driesch*[1] treffend betont, von der *in Vollständigkeit* gefaßten Erfahrung, und weiterhin von einem an die Erfahrung sich anschließenden, auf die Wirklichkeit sich beziehenden *Erlebnis*.›* *Blüher*[2] hat recht, mit der bloßen Erfahrung ist es nicht getan; der Metaphysiker muß den Dingen sehr nahe stehen und heftig von ihnen erregt werden. Damit ist aber seine Tätigkeit noch nicht zu Ende, sondern sie fängt erst an, nämlich die metaphysische *Verwertung* seiner Erlebnisse. *Diese aber ist eine reine und dürre logische Angelegenheit.* Darum eben ist auch die Metaphysik objektive und absolute Erkenntnis objektiver und absoluter Wahrheiten! Nur hinsichtlich der Erlebnisse gilt, was *Keyserling*[3] sagt, daß Wahrheit nicht eigentlich entdeckbar sei. Die Erlebnisse sind durch ein Wollen zum Endlichen, Unendlichen, Unbestimmten usw. bestimmt, also *subjektiv*, nicht aber so die Wahrheit über die Welt, die die metaphysischen Erklärungsprinzipien

[1] Wirklichkeitslehre. S. 88.

[2] Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. 5.—9. Tausend. Eugen Diederichs, Jena 1920. II. Band. S. 63.

[3] Das Reisetagebuch eines Philosophen. Dritte Auflage. Otto Reichl, Darmstadt 1920. Erster Band. S. 346.

Digitized by Google

fassen wollen. *Erlebend* kann man allerdings vielleicht eine Tendenz, z. B. zum Schönen, herausfühlen und sie als den Weltwillen behaupten. Aber diese Tendenz ist *verschiedenartigster Interpretation unterworfen, und die Dialektik dieser Interpretationen ist Metaphysik!* Aufgabe der Metaphysik ist es, nach *Drieschs*[1] (*Leibniz'*) Formulierung, Erfindungen zu konzipieren auf Grund von Intuitionen, die das Tatsächliche verständlich machen. Nach *Heymans*[2] besteht die Methode der Metaphysik in der Kenntnisnahme der gegebenen Tatsachen, sodann in der Auffindung der darin enthaltenen Bedingungen und endlich in dem Versuch, durch *Hypothesenbildung* und gewissenhafte Verifikation von diesen Bedingungen eine weniger relative bzw. absolute Erkenntnis zu gewinnen. Aufgabe der Metaphysik ist es also, zu *erklären, Erklärungsprinzipien* aufzustellen. Alle Erklärung aber ist Begriffsdichtung und nicht mehr Wissenschaft; zur Wissenschaft gehört aber „die Ergänzung und Verarbeitung des Gegebenen durch Erklärungshypothesen[2]". „Die metaphysischen Systeme sind Erklärungshypothesen in genau demjenigen Sinne, in welchem auch die Atom- und Molekulartheorie, die Ätherhypothese, die mechanische Wärmetheorie Erklärungshypothesen sind." „Die Metaphysik unterscheidet sich von den besonderen Wissenschaften bloß dadurch, daß sie nicht, wie jede von diesen, bloß einen Teil, sondern die *Gesamtheit* der vorliegenden Daten ins Auge faßt[2]." In diesem Sinne sagt auch *Keyserling*[3], exakt forschen sei nicht nur richtig denken und beobachten, sondern aus der *Totalität* des philosophischen Objekts heraus, also nicht bloß einseitig, wie z. B. *Mach* es tut. Die Verifikation, deren sich die Metaphysik bedienen muß, führt nun *Heymans*[4] treffend weiter aus, kann natürlich keine *direkte*, sondern nur eine *indirekte* sein: sie besteht darin, daß die aus der Hypothese abgeleiteten Folgerungen mit der Erfahrung verglichen und als übereinstimmend befunden werden.

Mit Recht sagt auch *Herbart*, daß die *Erfahrung*, die die Basis der Metaphysik darstellt, gewisse Voraussetzungen *fordert*. Seine Hauptanweisungen für die metaphysische Methodologie sind die folgenden[5]:

[1] A. a. O. S. 34/35.

[2] Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung. Dritte Auflage. Leipzig 1921. S. 21 — 24 — 10.

[3] Prolegomena zur Naturphilosophie. Otto Reichl, Darmstadt 1910. S. 152.

[4] A. a. O. S. 25.

[5] Schriften zur Metaphysik. Zweiter Teil. Sämtliche Werke. Herausgegeben von G. Hartenstein. Leopold Voß, Hamburg und Leipzig 1886. Vierter Band. S. 16.

Digitized by Google

Das Gegebene richtig auffassen, richtig beobachten, im Gegebenen die Antriebe des fortschreitenden Denkens nachweisen, fragen, wie Gründe und Folgen im Denken zusammenhängen, aus den gefundenen Gründen die Erscheinungen erklären. Also bogenförmige Bewegung. Von der Oberfläche des Gegebenen in die Tiefe, das Reale, die Gründe. Von da wieder zu den Erscheinungen[1]. Also induktive Methode: Beobachtung, Hypothese. Nur statt des auf naturwissenschaftlichem Boden möglichen Experiments: Erklärung der Erscheinungen mit Hilfe des aufgestellten Prinzips, aus der Tiefe. *Nur* ist dabei zu beachten:

1. *daß auch wirklich erklärt sein muß,*

2. *daß auch die beste Erklärung* noch *keine Abbildung des Sachverhalts zu sein braucht, d. h.* noch nicht *die* Wahrheit (Spiritismus!),

3. daß dasselbe Phänomen eine *Vielheit* von Erklärungen, aber nur *einen* metaphysischen Grund (z. B. die Dinge als Einzelakte des Absoluten bei *Hartmann*) haben kann. Es können z. B. die Geistererscheinungen, als subjektive Erscheinungen genommen, in einer produktiven Tätigkeit des Subjekts ihren Grund haben (*Staudenmaier*), ebensogut aber auch in einer objektiven Existenz von Geistern. Gewiß muß die Metaphysik vom Wirklichen ausgehen und nicht vom Möglichen[2]. Aber ihr Gegenstand, das Welterklärungsprinzip, ist ein Mögliches!

Metaphysik heißt also Aufstellung von Welterklärungsprinzipien, Welthypothesenbildung auf Grund der Erfahrung und anschließender Erlebnisse. Wie aber ist dabei zu verfahren? Vor allen Dingen sind *die Tatsachen nicht zu vergewaltigen durch vorgefaßte Meinungen, durch Postulate, durch Vorwegnahme des Resultats.* „System" ist darum kein Ideal der Metaphysik, wie *Rickert*[3] glaubt. Der Metaphysiker hat die Welt zu nehmen, *wie sie sich ihm bietet.* Eventuell als Chaos, also auch als *Nicht*system! Daß es *eine* Ordnung gibt, Naturgesetze, ist nicht Voraussetzung des Philosophierens[3], sondern Postulat und eventuell Ergebnis. Als Fragender hat der Metaphysiker aufzutreten[4], aber ohne Bevorzugung einer bestimmten Fragestellung. Sonst entsteht Verengung des Blicks, Vernachlässigung widerstrebender Daten

[1] A. a. O. S. 63.

[2] Vgl. *Herbart*, Metaphysik. II. S. 18/19.

[3] Die Philosophie des Lebens. J. C. B. Mohr, Tübingen 1920. S. 14 u. 45 — 147.

[4] Vgl. *Stern*, Person und Sache. Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1906. Erster Band. S. 396.

Digitized by Google

und Vorwegnahme des Ergebnisses. „Nicht nur Achtung vor den Tatsachen", sagt *Driesch*[1] sehr wahr, „sondern auch *Unbefangenheit* den Tatsachen gegenüber fordern wir; und Erwägung *alles* ‚Möglichen', keine Bevorzugung des Bequemsten!" *Unvoreingenommenheit* und *intellektuelle Redlichkeit* sind also die ersten subjektiven Bedingungen zur Schaffung einer objektiven Metaphysik. Also ja gerade nicht Gesinnungstüchtigkeit, wie *Heimsoeth* verlangt! Ein „ursprünglicher Glaube an den Sinn" ist keine philosophische Tugend, sondern eine Sünde gegen den Geist der Voraussetzungslosigkeit. Nichts steht diesem aber mehr im Wege als eben ein starkes Weltgefühl. Darum sind ja die Systeme aller „großen Denker" untauglich, weil diese nicht von logischen Tendenzen, sondern von Grunderlebnissen beherrscht sind. Und darum ist gerade gar keine Zeit zur Erzeugung von Metaphysik so *günstig*, wie die unsere, in der nach *Spengler* die schöpferischen Kräfte erloschen sind, und nicht, wie dieser meint, *unfähig*, nur zur Geschichte der Philosophie geeignet. Denn was war jenes Schöpferische? Ein *Hinauswollen* war es, ein Wille zum Endlichen, Unendlichen usw. Aber kein schöpferisches *Denken*. Ist das Weltgefühl nicht schon von sich aus so schwach, daß es die Hypothesenbildung nicht bestimmen oder beeinflussen kann, so ist das Wollen, das subjektive Erlebnis bei der metaphysischen Konzeption zu *unterdrücken*.

Im Zusammenhang mit der Beeinflussung des erklärenden logischen Denkens durch das Wollen steht die Gefahr, *als wesensmäßig* anzusprechen und *zu behaupten, was nur möglich, allenfalls wahrscheinlich ist*. So mag die Tatsache der Unvollkommenheit das *Recht* zu der Frage nach einer vollkommenen Wirklichkeit geben, nicht aber setzt sie die *Pflicht*, die *Notwendigkeit* der Frage, sie *zwingt* nicht zu ihr, noch macht diese Tatsache durch ihre Tatsächlichkeit eine solche Wirklichkeit *wahrscheinlich*[2]. Die Unvollkommenheit weist nicht *notwendig* auf spätere Vollkommenheit; die Frage ist sinnvoll, aber nicht notwendig. *Nicht* ist ferner z. B., wie *Schrempf*[3] behauptet, *wesensmäßig* mit dem Umstand, daß man das Leben aufs Spiel setzt, die Überzeugung verbunden, daß mein Leben überhaupt erst durch den Tod erreicht werden kann. Ebenso ist

[1] Wirklichkeitslehre. S. 271.

[2] Vgl. *Driesch*, a. a. O. S. 294 u. 302.

[3] Vom öffentlichen Geheimnis des Lebens. Fr. Frommann, Stuttgart 1920. S. 154 u. 160.

Digitized by Google

es grundfalsch, wie *Driesch*[1] meint, daß die Wirklichkeit, wenn überhaupt bestehend, nicht mannigfaltigkeitsärmer sein könnte, als die Erfahrung. Denn zwischen Wirklichkeit und Erfahrung könnte ein erfahrunggestaltender Gott sein! Daß „Besonderheiten und Unterschiede im Reiche des Natur-neben Besonderheiten und Unterschiede im Wirklichen bedeuten[1]", ist *unsicher*, nur *wahrscheinlich*. Freilich *sehr* wahrscheinlich! Aber z. B. das Doppeltsehen und der Farbenkontrast! Die Erfahrung gibt mir eine buntfarbige Fläche, wo in Wahrheit *keine* buntfarbige Fläche, sondern eine weiße ist. Freilich wird das alles aus der *Erfahrung* heraus korrigiert, so daß die wissenschaftliche, objektive Erfahrung von der subjektiven zu unterscheiden wäre. Die Frage ist dann nur, *ob* wir objektive Erfahrung besitzen, oder noch unvollkommene, ob auch die wissenschaftliche Erfahrung noch unvollkommen ist. Ist sie aber vollkommen (d. h. aus sich selbst heraus korrigiert, wie im Falle der weißen Farbfläche), dann ist höchste Wahrscheinlichkeit, daß obiger Satz *Drieschs* gilt. Nie aber *Gewißheit*. Denn Gott könnte uns bestimmte Bilder eingeben, oder an Bildern Bestimmtes hinzutun (z. B. die Farbe usw. aus Freundlichkeit), dem *nichts* in der Wirklichkeit an Besonderheit entspricht. Wenn ich ein Holz anstreiche, dann könnte dem Holz Metaphysisches entsprechen, auch der Farbmasse, nur aber dies, daß sie überhaupt Materie ist. Das Anstreichen wäre Auftragen von Materie. Daß aber bei Verwendung „grüner" „Farbmasse" das Holz „grün", bei Verwendung „roter" „rot" wird, das *könnte* seinen Grund in einer verursachenden Tätigkeit Gottes haben — so total unwahrscheinlich das ist —, so daß also am Holz als metaphysischem Ding keine der Farbe entsprechende Besonderheit zu sein brauchte. Gerade daran muß sich das metaphysische Denken gewöhnen, daß alles Mögliche, auch das Phantastischste, möglich sein kann. Aber nur alles *Mögliche*! Man darf also nicht, wie oben *Driesch*, von *Sicherheiten* sprechen, wo nur *Wahrscheinlichkeiten* vorliegen! Der Satz, die Wirklichkeit dürfe nicht mannigfaltigkeitsärmer sein, als die Erfahrung, hat nur die Bedeutung einer *Fiktion*, denn metaphysisch ist, was er behauptet, zwar wahrscheinlich, aber nicht sicher.

Recht hätte Driesch nur, wenn er seinen Satz so einschränkte, daß die Besonderheiten im Wirklichen nicht als Bestimmtheiten des meta-

[1] A. a. O. S. 93, 301 u. 304 — 74.

Digitized by Google

physischen Holzes, sondern als Bildbestimmtheiten kausierende Akte Gottes genommen werden. Als Kräfte im Ich, das auf den dem besonderheitsbetroffenen *Bild* Holz entsprechenden besonderheitslosen Eindruck mit farberzeugenden Energien antwortet, so daß wiederum rein im *Subjekt* der Grund für die Bildbesonderheiten, nicht aber im *Eindruck* läge. Dies ist noch unwahrscheinlicher, aber nicht unmöglich. Die Übereinstimmung der Bilder und Bildbestimmtheiten in den Subjekten wäre schlecht, eigentlich gar nicht erklärt, da doch alles auf Willkür beruhte! Dann könnten ja die Subjekte selbst Bilder sein; das gäbe eine schlechte Theorie der Wirklichkeit. *Möglich* wäre es aber, daß die Wirklichkeit so beschaffen wäre, daß, wenn ich jetzt ein Holz anstreiche, eben gar kein Holz da wäre, sondern das Bild eines Holzes und ein psychisches Tun und Wollen. Das physische Tun meiner Organe wäre Bild. Daß auf mein Wollen des Anstreichens und meinem Wollen *während* des Anstreichens mehr entspricht, als ein *Bild* von Anstreichen, ist wahrscheinlich, aber nicht sicher. Es könnte eine Gesetzmäßigkeit bestehen, nach der mit dem Wollen von Anstreichen das Bild von Anstreichen und Angestrichensein auftritt. — 'Nur so viel kann man also mit Sicherheit sagen', daß, *wenn* Wirklichkeit da ist, Materie wirklichkeitsanzeigend 'überhaupt' ist. Ebenso Kausalität.

Aus denselben Gründen kann auch der Spiritismus *nie* absolut sicher sein. Alle Erfahrungen könnten bildhaft zu verstehen sein! Also gibt es keine *Beweise* für die Unsterblichkeit. Ein in derselben Richtung liegender Grundirrtum ist die unglaubliche Behauptung *Drieschs*[1], daß es, weil es in der Erfahrung Zufall gäbe, dies auch in der Wirklichkeit geben *müsse*, daß die Existenz der Wirklichkeit hieraus also folge. Wenn die Daten der Erfahrung logisch zur Zufallstheorie zwingen, so ist damit noch lange nicht Realität erfaßt. Denn das Zufällige im Phänomenalen, in der Erfahrung, *könnte* durch *Gott* gesetzt sein. Es ist dies nicht wahrscheinlich, aber das Gegenteil ist darum *nicht sicher*! Natürlich: wenn das in der Erfahrung als *zufällig* Angesprochene *mit Recht* so angesprochen ist, und *wenn* der Erfahrung ein metaphysisches Korrelat zugeordnet ist, dann „gibt es auch im Wirklichen ganzheitliche und nichtganzheitliche Beziehungen". Aber es könnte aus dem Erfahrungszusammenhang heraus etwas *notwendig* als zufällig betrachtet werden müssen zufolge unzureichender Übersicht,

[1] A. a. O. S. 267.

Digitized by Google

weil in der Erfahrung nur ein Bruchteil der Wirklichkeitselemente gegeben ist. Dieser Bruchteil könnte zur Zufallstheorie logisch *zwingen*, obwohl in Wirklichkeit „Ganzheit" bestünde. Wären auch alle anderen Wirklichkeitselemente gegeben, dann *könnte* die Ganzheitshypothese logisch erzwungen sein.

Ebenso hat, entgegen *Drieschs* [1] Meinung, wenn ich von meinen Erfahrungsdaten aus den Tieren mit Notwendigkeit Vernunft zuschreiben muß, dies *keine* zwingende Wirklichkeitsbedeutung, ist nicht *notwendig* wirklichkeitsanzeigend. Denn einerseits können die Daten unvollständig und inadäquat sein, und auch auf Grund unvollständiger und falscher Daten wäre ich zur metaphysischen Annahme der Vernunft berechtigt, ohne daß diese deshalb tatsächlich vorhanden zu sein brauchte. Andererseits könnte meine Anschauung durch ihre Bewährung in der Praxis bestätigt sein, aber nur scheinbar. Denn Gott könnte passende bestätigende, aber der Wirklichkeit widersprechende Bilder in mir hervorrufen und das Verhalten der an sich gar nicht Tiere und gar nicht vernünftig seienden Wesen so einrichten, daß es zu meiner Anschauung und zu meinem praktischen Verhalten den Tieren gegenüber paßt. Diese *„Möglichkeit"* muß der angeblichen „Sicherheit", die Driesch behauptet, gegenübergestellt werden. Daß, wenn dem Bild „Tier" Metaphysisches entspricht, dieses Metaphysische Vernunft haben müßte, ist also nur sehr *wahrscheinlich*, aber nicht *sicher*!

Wie aber muß nun das von der Metaphysik aufzustellende Erklärungsprinzip beschaffen sein? Es braucht kein Erfahrungsbegriff zu sein. *Haüy* fordert statt eines mit Hypothesen arbeitenden Systems eine Tatsachen verbindende *Theorie* [2]. Für die Metaphysik kann das nicht gelten. Sie kann *überempirische* Begriffe als Prinzipien einführen, sie brauchen in keiner Erfahrung vorzukommen, dürfen sogar beliebig Widerspruch stehen, nur darf kein Widerspruch mit phänomenologischen *Wesens*verhalten auftreten. *Die Erklärungsprinzipien dürfen modifizierte Erfahrungsbegriffe* sein, die also mit der Erfahrung in *niemals gegen eidetische Sachverhalte verstoßen*. Daß z. B., wie *Fechner* annimmt, ein Geist Einzelgeister in sich befasse, kommt zwar in der Erfahrung nicht vor, wäre aber trotzdem zulässige metaphysische Hypothese, wenn es nicht einem eidetischen Sachverhalt, nämlich daß *ein* Bewußtseinsinhalt nur *ein* Bewußtseinsinhalt ist, und nicht meh-

[1] A. a. O. S. 269
[2] Vgl. *Herbart*, Metaphysik. II. S. 11/12.

Digitized by Google

rere, widersprüche. Das eidetischen Sachverhalten widersprechende System ist *unzulässig*, auch wenn es gut erklären würde. Unser Verstehenkönnen, meint *Driesch*[1], dürfe nicht den Maßstab für die Zulassung metaphysischer Wirklichkeiten abgeben. Doch negativ im Sinne der Ausschließung eidetischer Unmöglichkeiten, wie *Drieschs* zeitlosen Werdens, ist unser Verstehenkönnen maßgebend. Driesch meint, die menschliche Seele könne *vor* der Geburt in zeitunbezogenem Zustand gewesen[2] und dann also zeitlos geworden sein. Aber zeitlose Seelen[2] und zeitloses Werden, überhaupt zeitloses Geschehen ist wesensmäßig unmöglich. Nacheinander ist Nacheinander! Ebenso unmöglich ist natürlich eine zeitlose Fortdauer[3]. Gegen eidetische Sachverhalte verstößt auch die Vorstellung, daß ein körperliches Wesen sich als Seele, eine Seele sich als Körper ausprägen[2]. Beides gibt es nicht. Gott kann sich nicht, wie Driesch annimmt, als Materie ausprägen. Noch weniger kann ein unkörperliches Wesen außer als reeller Körper *zugleich* sich auch noch als *zeitloses* mechanisches, und zeitliches und zeitloses psychisches Geschehen, Werden und Sein ausprägen. Körperwelt, mechanisches und psychisches Sein und Geschehen, zeitloses und zeitliches, können also nicht *ein* Ding oder *eine* Seele ausmachen, also nicht Ausprägungen *eines* wahrhaft Wirklichen sein.

Wenn es also auch metaphysisch durchaus zulässig ist, etwas zu erklären durch ein Bekanntes, durch Erfahrungsbegriffe, ja sogar durch modifizierte Erfahrungsbegriffe, so ist es doch unzulässig, in dieses Bekannte in der Erfahrung nicht gegebene, absurd und unmöglich, ja, wie wir gleich sehen werden, des weiteren auch nur mindestens unwahrscheinlich anmutende, *unbegreifliche* Gesetzlichkeiten, Verhaltungs- und Wirkungsweisen aufzunehmen und so das *Unbekannte durch ein gänzlich unbegreiflich gemachtes*, der Erfahrung zuwider gemachtes *Bekanntes zu erklären*. So tut *Schopenhauer*, wenn er das Unbekannte, die Natur, durch ein Bekanntes, den Geist, den Willen erklärt, diesem Willen aber unbegreifliche, ja eidetisch unmögliche Eigenschaften zuspricht, wie das Erlöschen eines Triebs bei Zusammenstoß mit einem anderen (Billardkugel) und das Auftreten eines Triebes von derselben Intensität und Qualität in einem andern Ich, oder das Sichmischen zweier Wollungen oder Gefühle (Wasserstoff und Sauerstoff).

[1] A. a. O. S. 353.
[2] A. a. O. S. 299 — 339 — 296 — 338/339.

Digitized by Google

So wenig wie eidetische Unmöglichkeiten, so wenig dürfen die metaphysischen Erklärungsprinzipien *Fiktionen* sein. Fiktionen sind, wie schon gesagt[1], nur in der Wissenschaft, nicht aber in der Metaphysik zulässig[2]. In die Metaphysik gehören *Hypothesen*. Das Atom, das Individuum, der Äther *der Naturwissenschaft* sind *Fiktionen*, sind bloße Bilder und Modelle zur Erklärung der Naturerscheinungen: Diese sind metaphysisch nicht verwendbar. Zur Philosophie wird die Naturwissenschaft, wenn sie das Atom, das Individuum, den Äther usw. *real* nimmt, bzw. spekuliert, was real sein könnte an 'ihnen bzw. an ihrer Stelle'. Alle reale Erkenntnis besteht in *Hypothesen*. Der *Laskers*che Macheide aber z. B. ist keine Hypothese, sondern eine Fiktion, ein psychologisches oder biologisches heuristisches Prinzip. Ebenso ist die von *Driesch* geforderte Metaphysik, die den Erfahrungsinhalt mitsetzen muß, obschon in anderer Tönung, wenn sie überhaupt Bedeutung besitzen soll[3], die Wirklichkeit, deren Mannigfaltigkeitsgrad nicht geringer sein darf als der Mannigfaltigkeitsgrad von Erfahrung[3], wie schon erwähnt, eine *Fiktion*, von der aus dann nicht positiv gesagt werden darf, Wirklichkeit *ist* von keinem geringeren Mannigfaltigkeitsgrad als Erfahrung. Ebensowenig darf man mit *Driesch*[3] „Vorherbestimmtsein überpersönlichen Ganzheitswerdens" als eine metaphysich notwendige Fiktion bezeichnen. Einmal sagt die Erfahrung von überpersönlicher Ganzheit nichts. Täte sie es, dann allerdings wäre die Idee der Ganzheit zulässig. Aber aus dem bloßen Ordnungsgedanken folgt sie nicht als metaphysisches Prinzip. Der bloße Ordnungsgedanke, das Ordnungspostulat ist eine Fiktion nur für die Erfahrung und für die Wissenschaft. Wir sollen so tun, als *ob* Zusammenhang, Sinn sei. Das dürfen wir *hier*, nicht aber in Anwendung auf die Wirklichkeit im Sinn der metaphysischen Sphäre. Die Wirklichkeitslehre kann, wie schon ausgeführt[4], nur insofern die Fortsetzung der Ordnungslehre, d. h. der Bedeutungslehre sein, als Ordnung auf Wirklichkeit übertragen wird, als verneint wird, was den eidetischen, logischen und phänomenologischen Sachverhalten widerspricht.

Aus dem Verbot der Verwendung eidetischer Unmöglichkeiten folgt

[1] S. 23/24.

[2] *Im Widerspruch hierzu lautet eine andere Notiz:* „Es sind also auch in der Metaphysik Fiktionen zulässig, nur keine den Wert, den Sinn der Wirklichkeit betreffenden."

[3] Wirklichkeitslehre. S. 94 — 74 — 109.

[4] S. 24.

Digitized by Google

endlich als ein weiteres Prinzip der metaphysischen Methodenlehre, daß *Wesensverschiedenes nicht für einander eingesetzt werden kann.* Gegen dieses verstößt *Bergson*, wenn er das Auseinander im Bewußtsein mit dem räumlichen Nebeneinander vertauscht.

Die metaphysische Hypothese muß indessen nicht nur logisch und eidetisch möglich, sondern auch *wahrscheinlich* und *einleuchtend und befriedigend* sein. So ist es methodologisch unrichtig, mit *Driesch*[1] anzunehmen, daß Gott zunächst das alles Besondere implizierende Allgemeine denkt, und dann seine Gedanken realisiert. Die Arten des Dreiecks z. B. sind doch nicht durch mein Denken des allgemeinen Begriffs des unentwickelten entwickelbaren Dreiecks erzeugt worden, sondern haben schon vorher potentiell existiert. Absolute, ja geradezu komische Willkür ist es daher, zu denken, daß der Begriff Hund vor den Hundeindividuen, sie bedingend, als Idee eines Typus existiert hätte. Daß Gott den Stoff erst denkt, daß das Sein von Stoff durch sein vorheriges Gedachtsein bedingt sein soll[1], ist freilich nicht nur unwahrscheinlich, sondern hat etwas Widersinniges an sich. Ebenso, daß durch ein Wollen Gottes die Beschaffenheiten der Dinge bzw. Urdinge verändert würden. Man muß aber den Gedanken ganz scharf fassen, um sein Unglaubhaftes zu sehen. Wir kennen nur Entelechie in Verbindung mit Organismen. Die überpersönliche Entelechie stünde zur Welt aber nicht im Verhältnis der Seele zum Leib. Denn Leib ist durch organische Substanz verbundene Stofflichkeit. Die Welt ist aber nicht so verbunden; die überpersönliche Entelechie würde sich also an *nicht* durch lebendige Substanz verbundener Materie betätigen. Es können nun wohl durch bloßes Denken in der Hysterie Veränderungen im Organismus hervorgebracht werden. Aber nur im eigenen Leib, der Nerven und Blutgefäße aufweist, kann durch Zuleitung des Blutes die Körpersubstanz umgestaltet werden, nicht jedoch in einem fremden Leib. Wie also wollte Gott durch ein bloßes Wollen, Ordnen, Dinge, etwa Felsen, die zu diesem Wollen (überpersönliche Entelechie) nicht im Verhältnis des Leibes zur Seele stehen, in ihrer Substanz, in ihrer chemischen Beschaffenheit z. B. oder in ihrer Seinsqualität verändern, so daß etwa aus Sauerstoff durch bloßes Wollen Gottes ein bisher nicht aufgetretenes Element oder etwa Geist würde? Daß die Dinge durch organische Substanz (Keime) verbunden seien, und Gott durch deren Kontraktion nach Analogie der Mus-

[1] Wirklichkeitslehre. S. 150—153.

Digitized by Google

kelfasern etwa die Dinge bewege, ist wiederum unglaublich. Zudem würde dem im Wege stehen, daß die Bewegungen der Dinge erfahrungsgemäß nach Naturgesetzen, nicht aber nach dem Willen Gottes sich vollziehen.

Der *Wahrscheinlichkeitsforderung* widerspricht weiterhin die Annahme *Simmels*[1], daß bei Gegebenheit körperloser Seele Materie aus dem Nichts springt, bzw. daß körperlose Seelen Materie gestalten. Das ist völlig unwahrscheinlich, genau so, wie die Deduktionen *Plancks*[2]. Planck *deduziert* wirklich den Chemismus usw., im Gegensatz zu *Nikolaus von Cusa*. Aber man kann es nicht glauben, daß die Wärme selbstloses Hinauswirken, daß dagegen die Elektrizität selbstisches Hinauswirken, d. h. an ein *Eigen*dasein gebundenes (im Gegensatz zur Wärme) sei, und deshalb den selbstlos hinauswirkenden Körper nachziehe. Das ist zwar gut deduziert; es *könnten* die Phänomene schließlich diesen Grund haben. Aber es ist gänzlich *unwahrscheinlich*, daß es so ist, und darum ist metaphysisch mit dieser Hypothese nichts anzufangen. Daraus ergibt sich ein wichtiger Satz: *Die deduzierten Gründe und Zusammenhänge müssen nicht nur möglich*, d. h. ohne Widerspruch zu logischen und eidetischen Sachverhalten, *sie müssen auch wahrscheinlich sein.*

Alle *Willkür* in der Hypothesensetzung ist also metaphysisch unzulässig. Wahrscheinlich ist aber nur das, was durch die Erfahrung belegt ist. *Das metaphysische Erklärungsprinzip muß* also *durch Erfahrung belegt sein.* Unstatthaft ist es daher, mit den Theosophen Reproduzierbarkeit der Erlebnisse früherer Verkörperungen zu behaupten[3], denn diese Annahme ist rein willkürlich. Auch daß z. B. ein Allgeist potentiellen Leib (Materie) in sich fasse[4], ist gänzlich unwahrscheinlich, weil durch keinerlei Erfahrung belegt. Ebenso ist die Änderung der Naturgesetze durch überpersönliche Entwicklung *Drieschs*[5] eine willkürliche, durch nichts belegte Annahme. Bei Häufungsergebnissen

[1] Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. Duncker & Humblot, München und Leipzig 1918. S. 153.

[2] Testament eines Deutschen. VI. S. 4.

[3] Vgl. *„Die Sutra's des Vedanta"*. Übersetzt von Paul Deussen. F. A. Brockhaus, Leipzig 1887. S. 515.

[4] Vgl. *„Vischnu-Narayana"*. Texte zur indischen Gottesmystik. I. Religiöse Stimmen der Völker. Herausgegeben von Walter Otto. Die Religion des alten Indien. Übertragen von Rudolf Otto. Eugen Diederichs, Jena 1917. III. Band. S. 75/76.

[5] Wirklichkeitslehre. S. 194.

Digitized by Google

in der Zoologie z. B. ist doch von einer Durchbrechung der Naturgesetze nichts zu sehen. Bloßes Nichtwissen ist noch kein Grund zur metaphysischen Anerkennung z. B., mit *Heymans*[1], der Beseelung von Stein. Aus der vagen Möglichkeit des Vorhandenseins metaphysischer Realität trotz völligen Mangels an jeglichem Hinweis auf solche Realität kann nicht konstruiert werden. Wenn man vor allem, wie *Herbart*[2], für seine metaphysischen Konstruktionen in Anspruch nimmt, daß sie Notwendigkeiten seien, zu deren Einführung das Gegebene zwingt, dann darf man doch nicht Konstruktionselemente mit unterlaufen lassen, die durch das Gegebene absolut nicht gefordert oder als so gefordert nicht dargetan sind, wie das Herbart mit seinem Begriff des psychischen Strebens („innere" Zustände: Äquivokation) tut.

Aus der Wahrscheinlichkeitsforderung für das metaphysische Erklärungsprinzip ergibt sich ohne weiteres die *Sparsamkeitsforderung: Von allen möglichen Erklärungen der Welt ist nur die einfachste zulässig.* Gibt es für ein metaphysisches Prinzip noch ein einfacheres, das eben so gut erklärt, so ist das kompliziertere als *abundant*, als *praeter necessitatem gehend*, zu verwerfen. Ohne necessitas ist z. B. die *Hegel*sche Idee. Natürlich ist von verschieden gut erklärenden das *besterklärende*, auch wenn komplizierter, so es nur den früher aufgestellten Forderungen entspricht, auszuwählen. *Die befriedigendere Annahme verdient den Vorzug;* von gleichbefriedigenden Metaphysiken aber ist nur *die* statthaft, deren Aussage, wie *Driesch*[3] treffend bemerkt, nach allgemeinen Wissensgrundsätzen besser zu vorhandenen Einsichten paßt, indem sie *weniger Neues einführt* und *weniger Hilfsannahmen macht*, denn sie ist die *wahrscheinlichere.* In die Weltursache darf, nach *Schrempfs*[4] treffendem Ausspruch, nicht mehr hineingedacht werden, als was zur Erklärung der Wirkung notwendig ist. Wenn also auch z. B. die Zweckmäßigkeit in der Welt interpretiert werden kann als Erfolg einer Zwecktätigkeit Gottes (*Driesch*[3]), so *muß* sie dies doch nicht, und *deshalb darf sie es metaphysisch auch nicht.* Denn dieses Erklärungsprinzip leidet an Abundanz: *es ist in ihm mehr, als zur Erklärung nötig ist.* Der Metaphysiker erklärt das Sein und Geschehen aus einem Prinzip. Dieses Prinzip braucht absolut

[1] Metaphysik. S. 309.
[2] Metaphysik. II. S. 371.
[3] Wirklichkeitslehre. S. 30 — 157 u. 169/170.
[4] Geheimnis. S. 73.

Digitized by Google

nicht geistiger, zielstrebiger, henistischer Natur wesensmäßig zu sein. Nur wenn die pluralistische Erklärung versagt, ist die henistisch-teleologische zulässig, und *nur dann darf* gefragt werden, „warum eine auf Nicht-Raumhaftes gerichtete Entwicklung durch Raumhaftigkeit mit dem ihr anhängenden Zufall gleichsam hindurch muß, warum Tod und Leiden in der Zwiespältigkeit von Zufall und Ganzheit, von Stoff und Form verankert sind, warum nicht Formenreinheit besteht[1]", und zwar darf dann das „Warum" einen finalen, statt bloß kausalen Sinn haben, nicht aber *muß* auf alle Fälle, wie *Driesch* glaubt, diese Frage gestellt werden. Das ist methodologisch grundfalsch!

Noch einige Beispiele von Abundanz! Die psychologische Interpretation der Erfolge der Gemütskur ist sparsamer als die theologische, also die letztere, was *James*[2] nicht einsieht, zu verwerfen. Auch die Allbeseelung *Geißlers*[3] ist praeter necessitatem, ebenso eine in die organische Welt hineingreifende höhere Welt[3]. Diese ist überflüssig; es erklärt sich alles auch ohne sie. Das gilt genau so auch für die Substruktion des geistigen Urgrundes bei *Hegel*. Sie geht praeter necessitatem, ist also metaphysisch unzulässig. Das Hegelsche „Werden", überhaupt die Dialektik, bleibt bei monadologischer Auffassung *ganz genau* identisch erhalten. Die Dialektik als Denkprozeß des Absoluten zu nehmen, ohne ein Wort der Begründung, hat nicht nur keinen Wert, sondern ist, als intellektuell unredlich, zu verwerfen. Es gehört gar nichts dazu, das „unendliche Leben einen Geist zu nennen". *Predigen ist leicht, begründen ist schwer*. Hegel hat mit dem Begründen nicht auch nur angefangen. Die ganze Geschichte und Kultur ist nach dem Prinzip der schöpferischen Resultante durchaus bei monadologischer Leugnung des absoluten Geistes grundsätzlich verständlich, aus gleichgearteten Einzelwesen mit ihrer Zielstrebigkeit. Mit *Kant* hat man darin einig zu sein, daß die Annahme eines göttlichen Urgrundes eine überflüssige ist. Es wird damit nichts erklärt, was nicht bereits schon die pluralistische Deutung erledigt hätte. — Gegen das Sparsamkeitsprinzip verstößt es auch, den Verstand mit *Geißler*[3] als nicht allein maßgebend in der Metaphysik anzusehen, diese vielmehr außerdem

[1] Wirklichkeitslehre. S. 317.

[2] Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Deutsch von Georg Wobbermin. Zweite verbesserte Auflage. J. C. Hinrichssche Buchhandlung, Leipzig 1914. S. 102/3.

[3] Das System der Seinsgebiete. Otto Hillmann, Leipzig 1919. S. 349 — 360 — 394/395.

Digitized by Google

auch noch auf das Ahnden zu gründen. Der Glaube hat kein Recht in der Philosophie, ist kein metaphysisches Erkenntnisorgan, denn er ist psychologisch interpretierbar. Dagegen sind wir eben gerade allein mit Hilfe des Verstandes in der Lage, gemäß den entwickelten Prinzipien ein Ideal des metaphysischen Erklärungsprinzips aufzustellen, zu bestimmen, was objektiv die beste Hypothese ist. Die beste Hypothese ist die *theoretisch am besten und einfachsten erklärende*; der praktische Wert derselben, z. B. der religiösen, oder das Gefühl, ist gar kein Wahrheitsbeweis. Dagegen ist die Ansicht, die *Driesch*[1] vertritt, grundverkehrt, die großen metaphysischen Systeme hätten nur psychologisches Interesse. Nein, wie gesagt, die die Welt am befriedigendsten erklärende Theorie ist *objektiv* das *beste*, auch wenn natürlich Gewißheit hier grundsätzlich unerreichbar ist. Die *objektive, absolute* Wahrheit anzustreben, ist die Aufgabe und der Zweck auch in der Metaphysik. Für die Phänomene *relative* Wahrheit herauszuklügeln, wie *Hegel* tut, ist nicht des Schweißes der Edlen wert. Es ist also auch *Keyserling*[2] zu widersprechen, wenn er sagt, die schlechten Philosophen werfen zwei bis drei Begriffe aus und sehen, was sich in diesem Netz heimbringen läßt. Das sei falsch, weil sich da *alles* heimbringen lasse. Trotzdem ist dieses Verfahren tatsächlich das richtige: das beste Netz, das den Tatsachen am meisten gewachsene, das ist dann das wahre! *Es gibt also ein Ideal der Metaphysik und genau vorgezeichnete Prinzipien ihrer Methode.*

Es sei noch hinzugefügt, daß der Metaphysiker nur den *Zweck*, also Seiendes, nicht aber den *Sinn*, also Seinsollendes erforscht. Es gibt für ihn nur teleologisch, nicht werthaft Wesentliches! *Rickert*[3] verquickt Sollen und Sein, ganz wie der Gedanke des *Fichte*schen Systems, alles aus *einem* Prinzip zu erklären.

Außer der logischen Erkenntnis gibt es nun noch *Erkenntnisquellen ganz anderer Art, Erkenntnisse aus Erlebnissen und Eindrücken* (magische Erkenntnis).* *Buddha* z. B. verlangt, durch geistige Methoden, durch Konzentration sich zu immer höheren Bewußtseinsstufen hinaufzuschrauben. Er verneint das Vergängliche. Durch Wunschvernichtung, Wahrnehmungsvernichtung strebt er zum Unvergänglichen, zum Einen: Brahma. Durch Überwindung des an die Sinnlichkeit gebunde-

[1] Wirklichkeitslehre. S. 336.
[2] Naturphilosophie. S. 156.
[3] Philosophie des Lebens. S. 48.

Digitized by Google

nen Denkens will er zu höherer Erkenntnis aufsteigen. Lächerlich, zu glauben, daß damit *Kant* überwunden sei. Über das Erlebnis hinaus gibt es nicht die geringste Sicherheit. Das Erlebnis führt nie zu einer *Gewißheit* über Transzendentes; es *kann* nur sein, daß die Wahrheit damit erfaßt ist. Der transzendente Wahrheitsgehalt des Erlebnisses *ist und bleibt* höchst fragwürdig. Man vergleiche die mystische Erfahrung *Buddhas* mit der *Meister Eckeharts*. ‹Diesen führt die Wahrnehmungsvernichtung zum *Seelengrund*. Dieser Seelengrund ist der aller upadhis, aller Bestimmungen ledige Urgrund. Das Absolute. *Nicht* Tätigkeit, *nicht* Geist, *nicht* Materie, sondern das *Absolute*! Das Licht, höchste Überschwenglichkeit, höchste Seligkeit! Aber nicht *Gott*.›* Die behauptete Vereinigung der Seele mit Gott ist nicht nur durch nichts begründet, sie ist sogar eidetisch unmöglich. Der Urgrund, wenn Gott, müßte Geist sein. Geist, Seelensubstanz, Ich aber gibt es nicht. Das sind alles Fiktionen. Sie können nichts setzen. Geistiges kann nur durch Erlebnis gesetzt werden. Der Urgrund kann also nicht Geist sein. So wenig Ungeistiges einen Geist, so wenig kann weiterhin ein Geist Ungeistiges setzen; das Ungeistige in der Welt kann nicht aus einem Geistigen stammen. Ein bloßer Spiritualismus ist unmöglich.

Nicht durch *Gründe*, sondern, wie jeder religiöse Mensch, durch *Eindrücke*, durch energische persönliche Stellungnahme kommt *Goethe* zu seiner Erkenntnis, zu seinem Weltbild. Er *konstruiert* nicht die Welt aus angenommenen Prinzipien (z. B. Atome), „spekulativ nach induktiver Methode", er *schließt* nicht wie die neuere Metaphysik aus *Tatsachen*, noch wie *Descartes* und *Spinoza* rationalistisch aus der *Vernunft*, aus *Ideen*, sondern er *schaut*. Obwohl die Gottes*beweise* falsch sind, so könnten doch die *Behauptungen* richtig sein. Die Richtigkeit des Satzes, daß Gott existiert, könnte verdankt sein nicht dem richtigen Schließen aus Tatsachen, sondern einer ganz anderen Methode des Erkennens, der *Intuition*. Goethes Welterkennen ist kein Erkennen im Sinn schlichten, uninteressierten Feststellens von Sachverhalten, sondern ein gefühlsmäßiges Erfassen der positiven Seite der Welt, ein *Erfühlen*, ein *Leben im* Positiven des Seins. Goethe *erkennt* nicht die Wirklichkeit, er *erlebt* sie! Aber doch nicht *nur* erlebt er — das ergäbe an sich lediglich einen Typus des religiösen Erlebnisses —: er *empfindet* nicht nur die positive Seite der Welt, des Lebens als die wahre Wirklichkeit, er *behauptet* sie dann einfach auch als solche. Er ist dermaßen intensiv ergriffen von der Positivität der Wirklichkeit, ihrer

Digitized by Google

positiven Beziehung zu Werten, daß er das Positive, Wertvolle, Gute als den *Herrn*, das Negative, Wertwidrige, Böse als den *Knecht*, der irgendwie im Dienste des Guten steht, behauptet. Nur der stumpfe Sinn erfühle das nicht. Ja das Durchdrungensein von der Werthaftigkeit der Welt war bei Goethe so groß, daß er sogar die negative Seite der Welt *mit* bejahte. So wie man einen Menschen *mit* seinen Fehlern lieben kann. Darum gehört nach *Simmel* bei Goethe zur Vollkommenheit die Unvollkommenheit und macht so die Übervollkommenheit aus. Aber, das übergeht Simmel, die Vollkommenheit *überwiegt* nach Goethe die Unvollkommenheit. „Kein tüchtiger Mensch läßt sich den Glauben an die Unsterblichkeit rauben." Nähere Untersuchungen über das Verhältnis des Vollkommenen zum Unvollkommenen innerhalb der Übervollkommenheit stellt Goethe allerdings *nicht* an, so daß die Darstellung Simmels jedenfalls darin im Recht ist, daß der Sinn des Lebens für Goethe das Leben selbst ist, und daß er dieses Leben als ein Übervollkommenes, Vollkommenes und Unvollkommenes in sich befassendes nimmt.

Das ist nun aber noch keine Metaphysik. Denn diese konstatiert *Seins*verhalte, während die bloße Weltwertung nur die *Faktizität*, nicht die *Genesis* betrifft. Nun aber tritt Goethe aus der Weltbewertung in die Metaphysik, in die Seinslehre, indem er die Vollkommenheit innerhalb der Unvollkommenheit als das wahre Wesen und Sein im Sinne eines *Gewollten* behauptet. Zu unterscheiden wäre eine Religiosität, die das Sein *statisch*, und eine, die es *dynamisch* faßt, die auf die *Tendenzen*, den Willen, der sich im Sein offenbart, ausgeht. Und Goethe besitzt die letztere: er glaubt an einen solchen positiven, heiligen, auf Werthaftes ausgehenden Willen. Die Welttendenz wird als eine positive, geistige oder übergeistige *behauptet*.

Es verhält sich also so: Eindrücke werden erlebt. Auf Grund von Eindrücken, die doch nur *Seiten* des Seins betreffen, werden Urteile über das Ganze und über die Richtung des Geschehens gefällt, *ohne* Gründe, nur auf Eindrücke hin, *glaubend*. Goethe *behauptet* einfach auf Grund der intensiven Beeindruckung durch das Vollkommene das metaphysische Überwiegen und Dominieren der positiven Tendenzen, weil er an eine positive Gesamttendenz *glaubt*. Er erforscht nicht systematisch *Gründe* für diesen Glauben an einen *Sinn* — die Welt verstehen, nicht zu verachten —: er *will* glauben (*James*). Er glaubt, daß seine Existenz über sie selbst hinausweist in einen universalen Zu-

Digitized by Google

sammenhang, in dem ihr und ihrem Ertrag, ihrer Lebensarbeit, eine Ewigkeitsbedeutung zukommt. Dignität wird als Grund der Realität angesehen (*Ritschl*).

Nun *könnte* es ja sehr wohl so sein, daß mit Hilfe seines intuitiven Erlebnisses, seines Eindrucks Goethe die Wahrheit über die Welt, daß er ihr wahres Wesen erfaßt hat. Das ist aber gänzlich unsicher. Mit Hilfe seines Erlebnisses ist nur subjektive Überzeugung, nicht aber objektive Gewißheit erreicht. Es kann an der Feuerseele Goethes, am assoziativen Faktor liegen, daß er überwiegend Werthaftes wahrnimmt. Wenn das Positive als der Herr *erlebt* wird, ist damit doch noch lange nicht gesagt, daß es der Herr auch *ist*. Man blicke doch nur auf die Gegenüberzeugung, das Gegenerlebnis *Schopenhauers*. Nun ist es keine Frage, daß der Goethische *Optimismus*, das so intensive Erleben der positiven Seiten des Seins, daß alles Negative dem gegenüber verblaßt, *als Erlebnis* weit über den armseligen Jammerreden des Schopenhauerschen und *Hartmann*schen *eudämonistischen Pessimismus* steht (z. B. „Negativität der Lust"!). Als metaphysische Theorie aber ist ihm in keiner Weise der Vorzug zu geben. Mindestens könnte der Pessimismus genau so recht haben wie der Optimismus; ja es scheint die Erfahrung im Ganzen weit mehr für den ersteren zu sprechen. Es gibt übrigens auch einen *impersonalistischen Pessimismus*. Man kann auf das *'objektiv'* Wertwidrige so stark reagieren, daß das Ganze unerträglich wird, so wie es Menschen gibt, die ein sauberes Wäschestück eines Schmutzflecks wegen wegwerfen. Welche Anschauung metaphysisch, d. h. als *Welt*anschauung recht hat, das kann das pure subjektive Erlebnis niemals ausmachen. Wie einem die Welt erscheint, das ist reine Erlebnissache. Dem *Denken* kann eine aus bloßem Werterlebnis hervorgegangene Behauptung über die Welt gar nichts bedeuten. Daß kein tüchtiger Mensch sich den Glauben an die Unsterblichkeit rauben läßt, das würde ein *Denker* niemals sagen! Dem Denker würde auch die Erkenntnis der *Sterblichkeit* der Menschen lustvoll sein. Denn er will ja nur die *Wahrheit*! Vor allem aber ist zu bedenken, daß uns zeitlich und räumlich nur ein winziger Ausschnitt der Realität zugänglich ist, daß tausend Jahre wie der Tag sind, daß wir auf Grund unserer bisherigen Erfahrungen noch gar nichts sagen können.

Ferner ist, wenn das Positive als der Herr erlebt wird, damit noch nicht das geringste darüber gesagt, wie das Positive metaphysisch zu

Digitized by Google

denken und zu fassen ist, ob henistisch oder pluralistisch. Es mag in der Welt viel des Positiven sein. Schönheit ist in der Welt, Sittlichkeit, Grammatik. Deshalb fragt es sich aber noch sehr, wie dies zustandegekommen ist, ob es aus einem Urgrund, dem Absoluten, herausquillt, der positiv gerichtet ist, wie dies *Goethe* behauptet, oder aber, ob die Positivität nicht vielmehr rein *pluralistisch* zu erklären wäre, aus Zielstrebigkeiten von Einzelwesen heraus. Keineswegs ist, wie *Bergson* behauptet, eine henistische Erklärung die einzig mögliche. Das Wertvolle in der Welt, die Kultur, das Geistige kann aus dem Zusammenwirken zielstrebiger Einzelwesen erklärt werden. Übrigens ist auch bei den Anhängern der henistischen Hypothese bei optimistischer Anschauung, der Urgrund, das Absolute, *der* Weltwille nicht überall, wie bei *Goethe*, vollkommen, sondern häufig *über*vollkommen. So bei *Fichte, Schelling, Plotin, Spinoza*, den *Indern*. Freilich dann doch wieder, aber eben *betrügerischerweise*, die „Liebe"! Wer garantiert nun aber in einer pluralistischen Welt, daß nicht ungeistige, rein *mechanische* Potenzen die Oberhand gewinnen und zu kosmischen Katastrophen (Entropismus) führen, wer, daß nicht die *negativen* geistigen Tendenzen den Sieg davontragen, daß nicht eines Tages alles in Barbarei und Kannibalismus übergeht? Wer garantiert, daß alles herrlich hinausgeführt wird? Heute haben wir im Abendland nach *Spengler* ja schon Zivilisation. Wer weiß, ob nicht vielleicht ganz ungeahnte, ganz andersgerichtete Tendenzen, als wir es erwarten, auftreten?

Daß es aus dem puren Werterlebnis absolut nicht hervorgeht, daß es mit ihm absolut nicht gesagt ist, daß *Goethe* oder die Religiösen recht haben, das fühlen die großen Denker auch. So sagen sie doch nicht, wie *Goethe*: „Kein tüchtiger Mensch läßt sich den Glauben an die Unsterblichkeit rauben", und auch nicht, wie *Ritschl:* „Das, was würdig ist, zu sein, ist auch." Auch sie gehen wohl von Erlebnissen aus, *verlassen* dann aber die Erlebnismethode und gehen zur logischen über, d. h. sie versuchen, das *erlebte* Weltbild für das *Denken*, auf logischem Wege, als notwendige Annahme darzutun. Allerdings verfahren sie nun bei dieser *logischen* Begründung ausnahmslos unredlich. Denn sie wollen ja nicht die Wahrheit, sondern etwas Bestimmtes als wahr hinstellen. Die großen Denker sind ja in Wirklichkeit keine Denker, sondern große Menschen, große Kulturwillen. Menschen, in denen der Kulturwille am besten zur Auswirkung kommt.

Digitized by Google

Von Anfang an bis zur neuesten Zeit, bis auf *Bergson* und *Lasker*, betrügen die „großen Denker" ausnahmslos. Natürlich *wissen* sie es nicht, daß sie betrügen, so wenig die Engländer es wissen, daß sie heucheln, weil sie aus lauter Heuchelei bestehen. Die Unredlichkeit ist bei ihnen nur eine intellektuelle. Es ist sogar wesensmäßig unmöglich, daß ein großer Denker ehrlich im *Denken* ist und daß er überhaupt denken *kann* — original, blendend, geistreich ist er natürlich, aber nicht exakt —, dafür kann er jedoch erleben. Was sich aus dem Einfühlen in die Welt ergibt, das darf aber nimmermehr nun auch noch für das Denken zurechtgemacht werden. Wenn die großen Denker schon das Denken verwerfen und nur die intuitive Methode gelten lassen, dann sollten sie aber auch gänzlich vom Denken Abstand nehmen.

Daß sie es nicht tun, beweist jedoch gerade, daß *philosophisch* eben nur Ergebnisse des *Denkens* zu gebrauchen sind. Dem Denker kann das Erlebnis gar nichts bedeuten. Erlebend kann man wohl eine Tendenz der Wirklichkeit herausfühlen und sie als den Weltwillen behaupten, aber diese Tendenz ist, wie wir schon sahen, verschiedenartigster Interpretation unterworfen, und *die Dialektik dieser Interpretationen erst ist Metaphysik*. Die Intuition ist, wie *Rickert*[1] sagt, „lediglich eine Vorstufe des Erkennens"! Ein eigentliches Erkennen überhaupt nicht. Intuitiv lassen sich wohl *Seiten* der Welt erfassen, die aber verschiedener Interpretation, pluralistischer oder henistischer, fähig sind[1]. *Erfühlen* kann man die Seite, und das Erfühlen soll man nicht unterschätzen[1]. Nur ist es nicht Philosophie. Philosophie ist erst die Dialektik des Erfühlens. Das Erfühlen *kann* den Sachverhalt treffen. Aber im Erfühlen ist kein Kriterium für das Getroffensein gegeben, nicht einmal für die Wahrscheinlichkeit. Hierüber, über das Getroffensein, kann nur das Denken, nie natürlich *Gewisses*, aber doch *Wahrscheinliches* oder Unwahrscheinliches ermitteln. Darum ist auch die Meinung *Schrempfs*[2] ganz unrichtig, daß aus dem Kampf ums Leben sich die wahre Welt- und Lebensanschauung ergebe. Nein, nur das subjektive Werterlebnis klärt und vertieft sich, nicht aber die kosmische Deutung. Die wird im Gegenteil getrübt. Denn allzusehr verführt gesteigertes positives Leben zu einer henistisch-positiven Deutung, wo metaphysisch nur eine pluralistische, mindestens negativen *Einschlag* enthaltende Anschauung zu recht besteht.

[1] Philosophie des Lebens. S. 54 — vgl. 53 u. 56 — 57.
[2] Geheimnis. S. 169.

Digitized by Google

B. KRITIK DER BESTEHENDEN METAPHYSISCHEN THEORIEN ALS HINLEITUNG ZUR OKKASIONALISTISCHEN

a) DIE QUALITÄT DER WELT: MONISMUS ODER DUALISMUS

1. MATERIALISMUS UND ENERGETIK

Die philosophische Richtung, die das *ontologische Problem*, d. h. die Frage nach dem *metaphysischen Wesen*, nach der metaphysischen *Qualität* des Seins in dem Sinne gelöst zu haben glaubt, daß sie im *Stoff*, in der *Materie* das wahre Wesen der Dinge sieht, ist der *Materialismus (Leukipp, Demokrit, Holbach, Lamettrie, Büchner, Vogt, Moleschott, Haeckel)*. Der Materialismus ist damit eine der möglichen Arten des *Monismus*. Er ist Monismus, insofern er die *Gesamtheit des Seins*, des physischen sowohl als des psychischen, auf *ein* Prinzip, eben die Materie zurückführt. ‹Auch geistiges Leben ist nach ihm nichts anderes als lediglich ein physischer Prozeß im Gehirn. Er hat also die eine der beiden im Sein vorhandenen Qualitäten herausgegriffen, um mit ihr die Welt restlos zu erklären. In genau derselben Weise verfährt sein Gegenstück, der Spiritualismus, der alles Wirkliche als *psychisches Sein*, die andere der vorgefundenen Qualitäten, behauptet. Die monistische Anschauung, die vertritt, daß es nur *eine* Qualität, nur *einen* Stoff gibt, zerfällt also '— in erster Linie jedenfalls einmal —' in Materialismus und Spiritualismus.›*

Das *Weltbild des Materialismus* stellt sich etwa so dar: Unsere Erde, ursprünglich ein von der Sonne abgeschleuderter glühender Gasball, überzieht sich unter dem Einfluß der Temperatur des Weltraums mit einer dünnen Kruste, auf der sich die im kalten Weltraum abgekühlten Dämpfe als Wasser niederschlagen. Damit sind die Bedingungen zur Entstehung organischen Lebens, genauer von Eiweißverbindungen — die diesen verwandten Cyanverbindungen treten nach *Pflüger* bereits schon im glühenden gasförmigen Zustand der Materie auf — gegeben. Das Problem der Urzeugung, des Übergangs vom Anorganischen zum Organischen, bleibt dabei ungelöst. Aus niedersten einzelligen, strukturlosen protoplasmatischen Gebilden entwickeln sich durch Teilung und Differenzierung mehrzellige Lebewesen[1], bis hinauf zum

[1] Es sei hier verwiesen auf die vorzügliche Kritik, die *Ed. von Hartmann* an der Idee der natürlichen Auslese übt: die einzelligen Lebewesen sind weit haltbarer als die mehrzelligen, ja geradezu unsterblich. Es besteht also kein Grund zu ihrer Differenzierung.

Digitized by Google

Menschen, einer Tierart, die sich vor allen andern durch maßlosen Hochmut unterscheidet. Sie dünkt sich höher als die andern Naturwesen; sie nimmt *göttlichen* Ursprung und *unsterbliches* Leben für sich in Anspruch. In Wahrheit aber, so lehrt der Materialismus, ist der Mensch *nicht* göttlichen Geschlechts, sondern aus demselben Schmutz und Schlamm hervorgegangen, wie der elendeste Wurm. Sein sogenanntes geistiges Leben, seine „Seele" ist nichts anderes als ein Zustand bewegter Gehirnmaterie. Denn exstirpiert man bestimmte Gehirnteile, dann fallen die entsprechenden „geistigen Funktionen" aus. Ebenso bei fortschreitender Paralyse[1]. Der Tod des Gehirns ist der Tod der Seele. Organisches Leben, geistiges Leben ist nichts als ein flüchtiges Phosphoreszieren, das wie ein blitzartiges Aufleuchten die Nacht des Daseins für eine Sekunde erhellt. Milliarden Jahre sind, kosmisch betrachtet, wie der Tag, der gestern vergangen ist, und wie eine Nachtwache. Eine kleine Weile, dann erkaltet die Sonne, die Erde erstarrt und mit ihr alles blühende Leben; ewig bleibt nur die unerschaffene, unvernichtbare Materie mit ihrer Bewegung.

Bevor man zu diesem, den Menschen und seine Geistigkeit scheinbar aufs tiefste erniedrigenden Weltbild Stellung nimmt, ist auf einen Punkt von höchster, *einzigartiger* Bedeutung, zunächst nur ganz flüchtig, hinzuweisen, einen Punkt, demgegenüber der Materialismus, nicht minder aber seine Gegner, philosophisch vollkommen versagen. Für die *Lebens*anschauung nämlich stellt der Materialismus auf: Da alles nur Materie ist, da alles Leben dereinst in tote Masse zurücksinkt, so ist das einzig vernünftige, konsequent materialistische Lebensprinzip ungezügelte Sinneslust. Und genau so, ja noch entschiedener lehrt man im theologischen Lager, hätte der Materialismus recht, dann hätte angesichts solcher Sinn- und Trostlosigkeit des Weltgeschehens jedes höhere Streben, jegliche Kulturarbeit nicht den geringsten Sinn mehr. Die einzige Losung könnte dann nur sein, sich tierischem Sinnesgenuß zu ergeben, mindestens es sich so leicht und schön als nur eben möglich zu machen. Von Pflichten der Aufopferung, der Entsagung, überhaupt von Moral könne dann keine Rede mehr sein.

Man muß sich schämen, wenn man solche Ansichten hört: sie zeugen von keiner hohen Gesinnung. Die so meinen, wissen nicht, daß diese Welt, d. h. die Welt des *Seins* nicht die einzige Welt ist, daß es

[1] Von ernsten Physiologen wie *Bergson* wurde gegen die Lokalisationslehre treffend eingewendet, daß Gedanken und Gefühle im Gehirn nicht repräsentierbar seien.

Digitized by Google

eine weit höhere, von Raum und Zeit unabhängige Welt gibt, *die Welt der geistigen Werte*. Selbst wenn die Welt des Seins die Beschaffenheit hätte, die ihr der Materialismus zulegt, wenn also wirklich alles Materie wäre — was freilich, wie wir sehen werden, eine ganz sinnlose, absurde Setzung ist —, selbst wenn also geistiges Leben nichts als mechanisches Geschehen im Gehirn wäre — eine gleiche Unmöglichkeit freilich —, was wird dadurch *daran* geändert, daß wir gleichzeitig in einer Welt der geistigen Werte stehen, die wir, den Wert der Reinheit und Stärke des inneren Menschen etwa, oder den Wert der Erkenntnis, oder der mystischen Abgeschiedenheit, *bejahen*, und deren Verwirklichung unserem Leben den höchsten Sinn einverleibt, der überhaupt denkbar ist? Wenn das deutsche Volk im Weltkrieg bis zum letzten Mann sich gegen die Unkultur des Feindes eingesetzt hat, so erfüllte es mit solchem heroischen „Kulturkampf" die ideale Forderung, unser alles zu setzen an unsere Ehre, d. h. an den Sieg der Kultur und des Geistes. Und indem es diese ideale Forderung erfüllte, erfüllte es vom Wertstandpunkt aus sein Dasein mit unermeßlichem, unüberbietbarem, vollkommenstem Wert und Sinn, der der Wert und Sinn, der er ist, geblieben ist und bleibt, obwohl alles Ringen Deutschlands in dem Sinne „zwecklos" war, als 'bolschewistische', russisch-asiatische Unkultur, 'französisches brutal-sadistisches Machtgelüste' und englischer Geschäftssinn sich zu Herren dieser Erde erheben 'konnten'. Unsere Tat, unser Leben hatte in diesem Fall, wie auch sonst überall, wo wir ideale Forderungen verwirklichen, das geistige Wesen des Menschen zum Aufstieg bringen, vollkommensten Wert und Sinn, gleichviel, ob die *materialistische* Anschauung im Recht ist, oder eine andere, gleichviel, ob droben über den Sternen Einer die Geschicke lenkt, oder ob blinde, brutale, bloß naturgesetzliche, mechanische Gewalten das Weltgeschehen bestimmen. Oder hätte jemand die Stirn, zu behaupten, die wundervolle Haltung ungezählter deutscher Krieger hätte nur unter der Voraussetzung der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, nur unter der Voraussetzung der Hinfälligkeit des Materialismus einen Sinn? Nein, 'obgleich Deutschland besiegt wurde, obwohl also' alles „umsonst" 'war', und weiterhin, selbst wenn weder Gott existierte, noch die Seele unsterblich wäre, trotzdem und auch dann hat jenes Verhalten absolutesten Wert gehabt.

〈Es geht hieraus hervor, daß, selbst wenn der Materialismus als metaphysische Ansicht stichhaltig wäre — was freilich nicht sein

Digitized by Google

kann —, die Wertphilosophie doch die angeführte sogenannte „Konsequenz" für die Lebensanschauung nicht zulassen würde. Die Lebensgestaltung richtet sich rein nach den in uns vorfindbaren Werten und nach nichts anderem. Das ist eine eidetische Wahrheit. Daß wir Werte in uns vorfinden, gibt ja der Materialismus selbst zu; er behauptet ja z. B., allein die Wahrheit zu vertreten, während alles andere „Lüge" sei. Wo aber Werte erlebt werden, da wollen sie verwirklicht werden. Wo sie aber verwirklicht werden — das ist wiederum eine eidetische Wahrheit, die den Theologen und den Materialisten gleichermaßen unbekannt ist —, da ist höchster Sinn, mag draußen vor sich gehen, was da will.〉* *Die philosophisch wesentlichste und tiefste Einsicht besteht in der Erkenntnis der absoluten Autonomie der Wertphilosophie, d. h. in ihrer vollkommenen Unabhängigkeit von jeglicher Weltanschauung.* Diese Einsicht geht aller Weltanschauungsphilosophie, vor allem der theistischen, pantheistischen, theosophischen *durchaus ab*, und das wesentlichste, was gegen den materialistischen (*Büchner* usw.) oder energetischen (*Ostwald*) Monismus und Atheismus gesagt werden muß, ist ganz und gar nicht das, was seine theologischen, metaphysischen und erkenntnistheoretischen Gegner sagen, sondern die Konstatierung dessen ist das wesentlichste, daß es nichts als philosophische Unfähigkeit ist, nicht zu wissen, daß der scheinbar so winzige, angesichts der Unermeßlichkeit des Universums scheinbar so gar nichts bedeutende, sich vom niedersten tierischen oder pflanzlichen Gebilde, ja sogar vom Staub und Schmutz nach materialistischer Anschauung nur dem Grad nach unterscheidende Mensch, daß dieser Mensch, mit dem Maßstab des geistigen Wertes in der Hand, in Wahrheit das Erhabenste und Gewaltigste des ganzen Kosmos ist, daß er ganz und gar nicht, wie *Goethe* sagt, dem Wurme gleicht, der im Staube wühlt, sondern daß in unermeßlicher Höhe über dem gesamten Weltall der Mensch steht mit den ihm einwohnenden idealen Forderungen, mit Forderungen ethischen, ästhetischen, logischen Charakters, denen Gott, Mensch und alle Kreatur, alle Welt und alles Geschehen gleichermaßen bedingungslos unterworfen sind. 〈Die Werte, von deren Realisierung allein der Sinn des Lebens abhängt, haben *wir selbst* als Werte eingesetzt, und darum ist, was Werte sind, das, was uns allein mit absoluter Sicherheit gegeben ist. Hier haben wir Boden unter den Füßen, während alle Behauptungen über Natur und Naturgesetze, gerade ganz entgegen der naiven materialistischen Anschauung, ebenso gänzlich ungewiß sind

Digitized by Google

und bleiben, wie sie für die Lebensgestaltung gleichgültig sind. Auch der Untergang der Werte, der Wechsel der Wertsetzungen, die daraus sich ergebende Relativität der Werte ist vollkommen gleichgültig neben der Unendlichkeit, die jeder einzelne realisierte vollendete Wert bedeutet.)*

Doch nun zur Kritik des Materialismus nach seiner *metaphysischen* Seite! Wenn von den theologischen Gegnern als Argument wider den Materialismus angeführt wird, es müsse die Materie doch eine Ursache haben, man komme also um einen Weltschöpfer nicht herum, so verrät das wenig philosophischen Sinn. Es ist schlechthin widersinnig, nach der Ursache der Materie zu fragen. Materie, Stoff kann nicht verursacht sein; nur *Zustände, Formen, Bewegungen* der Materie können Ursachen haben. Noch weniger philosophischen Sinn verrät es freilich, wenn der Materialismus und der energetische Monismus *Ostwalds* geistiges Leben, mit dem beide, besonders aber die Energetik, das Unsichtbare verwechseln (*Fries*), als einen rein physikalisch-chemischen Prozeß im Gehirn behaupten bzw. die „psychische Energie", also seelisches Geschehen, identifizieren mit der „physischen Energie". Es besteht nämlich mindestens einmal *der* Unterschied zwischen Physischem und Psychischem, daß Physisches, also der Prozeß in meinem Gehirn unmittelbar oder mittelbar (Spiegel), prinzipiell wenigstens, sinnlich wahrnehmbar ist nicht nur von mir, sondern auch von anderen, während mein Psychisches nur von *mir* erfaßt werden kann. Es ist eine eidetische Wahrheit, eine Wahrheit, an der nicht zu rütteln ist, daß, während alles Physische grundsätzlich von unendlich vielen Subjekten wahrnehmbar ist, Psychisches immer nur von seinem eigenen Subjekt wahrgenommen werden kann (Satz von *Hugo Münsterberg*[1]). Wenn ich Zahnschmerz habe, dann sieht ein fremder Beobachter meines Hirns bestenfalls die meinem Zahnschmerz entsprechenden Bewegungsvorgänge im Gehirn. Wer nun behauptet, diese mechanischen Korrelate seien das Zahnweh selber, der behauptet nichts mehr und nichts weniger Sinnreiches, als derjenige, der versichert, ein Maikäfer sei eine Taschenuhr. Das Psychische unterscheidet sich ferner dadurch aufs wesentlichste von dem Physischen, daß das Psychische Gegenstände vorstellungsmäßig erfassen kann, das Physische aber nicht. Und weiterhin überhaupt durch sein eidetisch feststellbares *ganzes anderes Wesen**. Es ergibt sich hieraus, daß keine Rede davon sein kann, daß

[1] *Kerler hat ganz zuletzt diesem Satz abgesagt. Vgl. Logik, A, Kapitel 1, Anfang.*

Digitized by Google

das Wesen der Wirklichkeit in der Materie oder in der physischen Energie aufgehen könnte, daß es *einfach unwahr ist, daß alle Wirklichkeit von einer Art sei,* und *Schopenhauer* behält recht, daß der Materialismus eine Philosophie für Apotheker- und Friseurlehrlinge, aber nicht für kritische Geister ist.

Der Materialismus ist aber nicht nur durch die durch intuitive Wesensschau verbürgte Tatsache der Existenz von — von Physischem unterschiedenem — Psychischem *widerlegt,* er ist sogar eine völlig *absurde* Weltanschauung. Die Materie, die Dinge sind uns nur *als Bilder,* als Vorstellungen, als phänomenaler Stoff oder Inhalt gegeben, aber keineswegs, wie die Materialisten behaupten, *selbst.* Dem Sehen gegeben sind Farbflächen und Systeme solcher, aber kein Stoff. Über das Bild hinaus zu sagen, daß es Materie gibt, ist *Metaphysik.* Und da ist nun zuerst zu untersuchen, ob die Annahme der Materie überhaupt möglich ist. Und eben das ist sie nun *nicht,* deshalb nicht, weil die ausgedehnte Materie ins Unendliche teilbar ist, alles Wirkliche aber endlich sein muß. *Materie, Stoff, Körperlichkeit,* mit ihren Hauptmerkmalen: Raumerfüllung, Beweglichkeit, Teilbarkeit, *kann also nur Erscheinung, nur Fiktion, nicht aber metaphysische Potenz sein.* Materie ist nicht Gegenstand, sondern Bedingung der Erfahrung[1]! Die dem *reinen* Sehen gegebenen Farbflächensysteme werden erst vom *denkenden* Sehen als Stoff aufgefaßt, und dieser Stoffbegriff ist lediglich eine Fiktion, die wir auf Grund der Erlebnisse des *Tastsinns* gewonnen haben, dem jedoch in Wahrheit eben nur Wirkungen, nicht aber Stoff gegeben ist. „Stoff" ist also eine praktisch vorzügliche Erfindung, wie Raum, Zeit und alle anderen Kategorien, *eine* Erklärungsart des Gegebenen („Kräfte", statt „Stoff" ist auch eine), aber eben *nur* eine Fiktion, ein Hirngespinst, wenn auch ungeheuer genialer Art, jedoch keine Wirklichkeit. Diese *Fiktion* als das *Ganze der Wirklichkeit* zu erklären, ist *lächerlich*! „Die materialistische Betrachtungsweise der Welt ist eine notwendige und nützliche *Fiktion,*" sagt *Vaihinger*[2], „ist aber falsch, sobald man in ihr eine *Hypothese* sieht." Und *Wundt*[3] formuliert: Die Materie hat lediglich „die Bedeutung eines hypothetischen Begriffs, welcher eine widerspruchslose Kausalerklär-

[1] Vgl. *Schopenhauer,* Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band. Sämtliche Werke. A. Weichert, Berlin. Dritter Band. S. 293.

[2] Die Philosophie des Als Ob. 3. Auflage. S. 379.

[3] System der Philosophie. S. 463.

Digitized by Google

rung der in der äußeren Erfahrung gegebenen Eigenschaften und Beziehungen der Objekte vermitteln soll". Brauchbar zu dieser Aufgabe ist jener Begriff durchaus; nicht ist er, wie *Herbart* [1] meint, in sich widersprechend, absurd. Er ist nur seiner unendlichen Teilbarkeit wegen unmöglich als Realität. Herbart kommt zu seiner Behauptung durch seine Ansicht, Stoff als Substanz sei etwas ohne Bestimmtheiten, zu dem die Eigenschaften der Dinge erst nachher hinzukämen. So denkt niemand. Der Stoff wird gedacht als *bestimmter* Stoff, so wie das Wirken ein *bestimmtes* Wirken ist. Daß das sich verändernde Ding dasselbe bleibt, heißt: es ist eventuell stetig sich wandelnder „unvollendbarer" Stoff, der aber in allem Wandel und Fluß eben doch *Stoff* bleibt, wenn auch *flüssiger* Stoff. Das Ding, das jetzt ganz anders aussieht als vorhin, ist trotzdem *dasselbe*, deshalb, weil es sich eben verändert hat, und das ist ein letztes, unzurückführbares, dem Verstand, der nur Starres, aber nicht Fließendes begreift, unerfaßbares, nur der *Intuition* zugängliches Datum [1]. Ding wäre also ein stofflicher Körper, der notwendig soseiender ist, *der gar nicht Stoff sein kann, ohne bestimmt gearteter Stoff zu sein. Nicht also so, daß zuerst das Ding wäre und dann die Eigenschaften!* Und trotz aller Veränderung bleibt das Ding dasselbe Ding, selbst wenn es im nächsten Augenblick ganz unvergleichlich mit seinem vorigen Zustande, in jeder Hinsicht verändert wäre. *Wenn nur eben Veränderung* eingetreten ist! Der *Veränderungs*prozeß an ihm ist Voraussetzung! Geradezu *wegen* der Veränderung ist das Ding *dasselbe* Ding. Denn verändern kann sich *nur* Substanz. Verändern ist eben Verändern *von etwas*. Entweder also gibt es Veränderung, oder es gibt keine. *Daß* es Veränderung gibt, zeigt die Erfahrung [1]. Dann aber gibt es auch Substanz. Substanz aber kann sich als Wirken, genau so gut jedoch auch als *Stoff* darstellen. *Das Seiende könnte also sehr wohl stoffliches Ding mit Eigenschaften sein.* Es ist nicht der mindeste Widerspruch im Ding-Begriff. Nur weil Stoff ausgedehnt und ins Unendliche teilbar ist, kann er nur Erscheinung und nicht Ding an sich sein!

〈Eine besondere Form des Materialismus wurde schon einige Male erwähnt, der *energetische Materialismus* oder die *Energetik*. Die Welt sei nicht Stoff, sagt der Begründer dieser Anschauung, *Ostwald*, sondern *Energie*. Auch das Geistige sei eine Energieart in genau demselben Sinne, in dem die physischen Energien Energien sind. Psychische

[1] Vgl. *Herbart*, Metaphysik. II. S. 104 — 124.

Digitized by Google

Energie sei umsetzbar in physische und umgekehrt. Dieser Monismus ist grundfalsch. Das Seiende ist eben nicht von einer Art, der Art Energie, sondern von verschiedener Art. Nenne ich auch Zahnschmerz, Denken, Trauer Energie, genau so, wie Wärme, Elektrizität, so habe ich eben *verschiedene* Energiebegriffe, Energiequalitäten. Die psychische Energie nämlich hat die Eigenschaft, daß hinsichtlich ihr das Gesetz von der Erhaltung der Energie zu fordern, zu fordern, daß etwa ein Gefühl nicht in nichts verschwinden dürfe, sondern sich umsetzen müsse, der reine Wahnsinn wäre, während es jedenfalls nicht sinnlos ist, zu fordern, Wärme müsse sich in Elektrizität umwandeln. Nicht die Erfahrung, die intuitive Wesensschau *Husserls* ergibt es, daß das Energieprinzip, das freilich auch im Physischen nicht unbeschränkt gilt, auf psychischem Boden eine Absurdität ist. In welcher Form von Energie sollte sich etwa eine Trauer erhalten, etwa in einer Erinnerung? Die Erinnerung ist aber meist schwächer; ein Teil des Gefühls müßte also in etwas anderes übergegangen sein, z. B. in ein Wollen oder in Vorstellungen. Das alles ist doch aber ganz absurd! Bemerkenswert ist weiterhin, daß gerade mit dem Alter die Erinnerung mit *gesteigerter* Intensität auftritt. Tatsächlich ist es so — entgegen *Bechers* antimaterieller Gedächtnislehre —, daß zu der im Gehirn nachweisbaren Energie das Psychische, die Empfindungen *aus dem Nichts* hinzutreten und auch wiederum ins Nichts verschwinden.

Die Energetik, die sogar so weit geht, den Kausalsatz nicht nur auf Veränderungen, sondern auch auf die Materie selbst zu beziehen — die ihr ja Energie ist — und so mit dem Prinzip von der Energieerhaltung zu vermengen, ist also ebenso unhaltbar, wie der ursprüngliche Materialismus. „Energie" und „Kraft" ist natürlich, genau so wie „Stoff" nur eine *Fiktion*, die dazu dient, Erfahrung zu gestalten. Eine Fiktion wie der Unendlichkeitsgedanke, insofern er auf die Wirklichkeit angewandt wird, eine Sinnlosigkeit, ein Ding, das es gar nicht gibt gleich der ganzen Mathematik. *Gegeben* ist uns weder Stoff noch Energie, sondern lediglich Resultate der Einwirkungen der Außenwelt auf uns: farbige Flächensysteme. Diese Außenwelt selbst aber ist weder Stofflichkeit, noch Energie, sondern *Wirklichkeit*. Die „Schwerkraft", überhaupt alle „Kräfte" in der Natur sind mit dem *Begriff*, der *Fiktion* „Kraft" in keiner Weise erklärt. Dieser Begriff ist nur eine mystische Unterschiebung, die uns über das Wesen der Dinge gar nichts sagt.«

Digitized by Google

Kraft erwächst, wie *Lotze*[1] und *Herbart*[2] vollkommen richtig feststellen, einem Ding erst aus einem *Verhältnis*: sie ist nicht die Eigenschaft eines Dings, sondern inhäriert einer Relation. Sie ist *zwischen* zwei Dingen, aber nicht in einem von beiden! Der Wille aber, sowie das Wirken der Dinge, die „Energie", ist nicht bloße Eigenschaft einer Relation, wie die Kraft, sondern ein substantielles Streben. Kraft ist nicht, wie *Dingler*[3] bestimmt, „das Datum" — er meint den gegebenen Vorgang — „einer synthetisch kausalen Verknüpfung, deren sequens eine Bewegungsbeschleunigung eines Körpers ist oder sein würde, wenn nicht Hinderungsgründe derselben im Wege stünden". Kraft ist doch kein Vorgang, sondern Ausdruck für die an die bestimmte Beschaffenheit eines Glieds eines Verhältnisses gebundene Fähigkeit dieses Verhältnisses, einen Effekt zu setzen. *Hartmanns* Kardinalfehler aber ist es, Energie und Wille gleichzusetzen, die „materiierenden" Kräfte als unbewußtes Wollen[4], das ausdrücklich zur physischen Seite gerechnet wird, anzusprechen. Kräfte sind ja bloße Fiktionen, die nur die *Form* der Materie hervorbringen. „Kraft", „Anziehungskraft" nahm auch *Newton* selbst „nur als eine summatorisch abkürzende Redensart für das Zusammen aller hierhergehörigen Erscheinungen und naturgesetzlichen Vorgänge[5]". Ebenso sind *Faradays* „Kraftlinien", die sich nach allen Richtungen von elektrisierten und magnetisierten Körpern ausbreiten, nur „ein vortreffliches Veranschaulichungsmittel für die eigentlichen elektrischen und magnetischen Prozesse, können aber", wie *Vaihinger* fortfährt, „wohl kaum den Anspruch auf physische Realität machen[5]". *Maxwells* Interpretation dieser Kraftlinien als physischer Wesen ist ein grobes Mißverständnis, eine Verwechslung von Fiktion und Hypothese. „Die kritische Einsicht in die theoretische Wertlosigkeit und Fehlerhaftigkeit des Kraftbegriffs muß aber", wie Vaihinger sagt, „durch die methodologische Einsicht in seine praktische Brauchbarkeit und Bequemlichkeit ergänzt werden[5]".

[1] Metaphysik. S. 346 ff.

[2] Metaphysik. II. S. 139.

[3] Die Grundlagen der Physik. Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, Berlin und Leipzig 1919. S. 84.

[4] System der Philosophie im Grundriß. Band II: *Grundriß der Naturphilosophie*. Hermann Haacke, Bad Sachsa 1907. S. 25 u. 38 bis 40.

[5] *Vaihinger*, Als Ob. S. 413 — 451 — 377.

Digitized by Google

2. DER SPIRITUALISMUS

Wie der materialistische Monismus das Ganze der Wirklichkeit als *physisch* behauptet, so behauptet der *spiritualistische* Monismus (*Schopenhauer, Leibniz, Hegel, Fichte, Wundt, Paulsen, Hartmann, Fechner*) die gesamte Wirklichkeit als *psychisch*, als Geist; sein Wesen ist also *Panpsychismus*. Da die einzige uns unmittelbar gegebene Realität sich in unserem seelischen Erlebnis, d. h. als psychisch darstellt, da wir demnach betreffs anderer Arten der Realität nur Vermutungen hegen, aber keine Gewißheit haben können, so hat es in den Augen des Spiritualismus die größte Wahrscheinlichkeit für sich, eben im Psychischen das wahre Wesen der Dinge zu sehen.

So schließt eine Form des Spiritualismus, der *Voluntarismus Schopenhauers*, daß wir, um zu entscheiden, was für eine Art von Wirklichkeit die Außenwelt über die von ihr nach *Kant* allein gegebenen Bilder hinaus ist, uns, unser Inneres selbst fragen müssen, und daß, da wir hier finden, daß wir nur Wille sind, da also der *Wille* die einzige von uns mit Bestimmtheit feststellbare Wirklichkeit ist, folglich auch die Welt nur *Wille* sein kann. Dieser Schluß ist natürlich irrig. Es ist sehr übereilt, wie der ganze Panpsychismus, z. B. auch *Eisler* tut, aus dem Umstand, daß nur eine Art des Seins, die psychische, unmittelbar gegeben ist, zu folgern, daß es andere Arten überhaupt nicht gibt. Es ist der gar nicht genügend gewürdigte Gedanke *Spinozas*, daß die Substanz *unendlich viele* Attribute, also Qualitäten, Wirklichkeitsformen hat. Es *kann* doch jedenfalls eine Unermeßlichkeit von Wirklichkeitsarten geben, die wir nur nicht kennen.

Wesentlicher aber ist der Einwand, daß der Spiritualismus *das Geschehen nicht erklären kann*. ‹Nach der speziellen *Schopenhauer*schen Ausprägung, die übrigens schon insofern irrt, als wir keineswegs nur Wille, sondern auch Gefühl, Empfindung, Denken sind, ist die Welt also Wille, und zwar ist dieser Wille bei ihm ein sinnloser, zweckloser, alogischer, dumpfer Drang, ein reiner *Trieb*, nicht der Wille auf ein bestimmtes Ziel, etwa wie *Spengler*[1] deuten zu können glaubt, Zivilisationswille, die Dinge zu beherrschen, Expansionswille, nicht ein rationaler Wille, wie bei *Wundt*. Und Wille, Trieb ist nun sowohl die Bewegung des Wassers, das Fallen des Steines, als auch das

[1] Spenglers Philosophenpsychologie versteht Schopenhauers Metaphysik als die eines Willensmenschen, so wie *Steiner* den *Thales* treffend als Phlegmatiker deutet, der, weil er selbst Wasser war, meinte, die ganze Welt sei Wasser.

Digitized by Google

Wasser und der Stein selbst. Das ist nun aber eben einfach nicht möglich. Man nehme z. B. den Vorgang beim Zusammenstoß zweier Billardkugeln. Die erste ursprünglich bewegte Kugel bleibt nach dem Zusammenstoß mit der zweiten, ursprünglich ruhenden Kugel liegen, während nun diese nach dem Trägheitsprinzip ins Unendliche fliegt. Nun sollen also die beiden Kugeln Triebe sein, etwa nach Art des Nahrungstriebs, und ein ebensolcher Trieb ist die sich übertragende, den zweiten Trieb stoßende Bewegung. Könnte es nun sein, daß zwei Triebe in dieser Weise und mit der Wirkung aufeinanderstoßen, daß das erste Wollungssystem dem zweiten den Bewegungswillen mitteilt, daß es ihn selbst verliert, daß er auf seiten des ersten Systems verklingt, während nun auf seiten des anderen ein Trieb von gleicher Intensität aufsteht? Nein, das ist ganz unvorstellbar. Man schaue nur genau hin. Es ist eine eidetische Wahrheit, daß ein derartig sich verhaltender Wille unmöglich ist. Die Willenstheorie kann also Vorgänge der genannten Art in keiner Weise erklären. Außerdem ist es methodisch unzulässig, Unbekanntes durch Bekanntes zu erklären und dabei dem Unbekannten Fähigkeiten zuzulegen, die das Bekannte, der Wille in der bekannten Form in uns, nicht besitzt. Daß die Außenwelt und die Geschehnisse in ihr also *nicht* Wille sein können, Wille streng wörtlich zu nehmen, zeigt auch die Tatsache der chemischen Verbindungen. Wenn zwei Elemente, Wasserstoff und Sauerstoff etwa, eine Verbindung eingehen, so müßte dies in Wahrheit eine Verbindung zweier Wollungen sein. Das gibt es aber nicht. Es ist widersinnig, „gemischte" Wollungen oder Gefühle in wörtlichem Sinne zu behaupten. Psychisches läßt sich evident nicht mischen. Die sogenannten gemischten Gefühle, z. B. ein Zustand gleichzeitiger Trauer und Freude, sind tatsächlich nicht zwei zuvor einzeln nacheinander dagewesene verschiedenartige Gefühle miteinander gemischt, sondern ein völlig neu aus dem Nichts an die Stelle der beiden früheren herausgesprungener *dritter* Bewußtseinszustand, in dem die beiden Gefühle in eigentümlicher Weise *neben*einander sich befinden.)* Die Erwärmung des Steins durch die Sonne stellt sich spiritualistisch betrachtet dar als Übergang eines Komplexes von Wollungen (der Wärmestrahlen) auf einen anderen Komplex (Stein), ebenso die Zertrümmerung einer Fensterscheibe als die Zertrümmerung eines Systems von Wollungen. Bei der Tonempfindung aber müßte der Willensimpuls, der als Bewegungsvorgang in der Luft sich darstellt, realiter eindringen in das ebenfalls

Digitized by Google

ein System von Wollungen ausmachende Gehörsorgan und sodann auslösen eine Empfindung, aber nicht des Subjekts jenes Willensimpulses (des Bewegungsvorgangs in der Luft), sondern eines ganz anderen Subjekts, nämlich des tonempfindenden Ichs. Das sind alles ganz unzulässige Übertragungen physikalischer Vorstellungen auf psychologischen Boden. Der deutlichste Einwand gegen den Spiritualismus endlich ist der bereits bei der Widerlegung der Energetik angeführte. Alles Geschehen in der Natur kann angesprochen werden als beruhend auf Wanderungen und Wandlungen der Energie. Eine psychische Energie aber unterschiede sich gerade dadurch von der physischen, daß sie nicht wandern und nicht sich wandeln kann. Nur dadurch, daß *Ostwald*, der psychische und physische Energie koordiniert, jene also als gleich*artig* mit dieser betrachtet, *dies verkennt*, erklärt sich die Ungeheuerlichkeit seiner Lehre, daß psychische Energie in Wärme übergehen könne. Das Zahnweh Schultzes z. B. kann sich nicht umsetzen in einen philosophischen Gedanken Mayers in dem Sinn, wie Wärme sich in Elektrizität umsetzt. Psychisches kann direkt überhaupt nicht „übergehen", sondern nur durch Vermittlung eines *nicht*psychischen Mediums (Äther, Luft). Also bedarf es zur Erklärung des Geschehens auch *nichtpsychischer* Prinzipien, und der Spiritualismus, der nur psychische annimmt, ist als unhaltbar nachgewiesen. Die Außenwelt ist also kein Wille, überhaupt nichts Psychisches, sondern muß ein *Wirken nichtpsychischer Art* sein[1].

Als *Intellektualismus* läßt sich eine andere Richtung des Spiritualismus charakterisieren, die z. B. *Leibniz* vertritt. ‹Vergänglich, sagt dieser, sei nur das Zusammengesetzte; das Einfache hingegen sei unvergänglich, unsterblich, ewig. Denn Vergehen sei doch nichts anderes als ein Zerfallen von Seiendem in seine Grundbestandteile. Die Grundbestandteile selbst können aber, weil nicht wiederum auflösbar, nicht vergehen. Dieser Schluß ist falsch. Denn Vergehen kann außer Auflösung auch ein Sichverringern der Intensität bis zum Nullpunkt sein. Bei einem Schmerz z. B. verhält es sich so. Die Grundbestandteile der Dinge nun nennt Leibniz *Monaden*. Diese sind jedoch nicht so stofflich zu denken, wie die Atome der *platonischen* Philosophie, sondern

[1] Wenn, wie *Bruno* (Von der Ursache, dem Princip und dem Einen. Übersetzt von Adolf Lasson. Heimann, Berlin 1872. S. 75) richtig sagt, die Materie nicht aus sich selbst geformt werden kann, so braucht das formende Prinzip eines Kristalls doch aber noch nicht „Seele" zu sein, sondern kann durch immaterielle Kräfte dargestellt werden.

Digitized by Google

faustisch mehr funktional als Kräfte. Auch die menschliche Seele ist eine Monade, etwas Einfaches, also unsterblich. Derselbe Trugschluß bei *Mendelssohn*. Sinkt der Intensitätsgrad der Seele auf Null herab, dann ist sie tot, gewesen. Nicht nur die menschliche Seele, sondern überhaupt alle Monaden, sind nun nach Leibniz psychischer Natur, und zwar im besonderen jetzt nicht Wollungen, wie bei Schopenhauer, sondern *vorstellende, denkende Wesen*. In ihnen bestehe das wahre Wesen der Wirklichkeit.

Die Monaden, diese einfachen Wesen nun *können nicht aufeinander wirken*. Leibniz drückt das so aus: sie haben keine Fenster. Sie können nicht ineinander eingehen. Alle Wirkung sei an sich etwas ganz Unerklärliches, ein Wunder. Das ist das Verdienstvolle an der Philosophie des Leibniz, daß er das Unbegreifliche, Wunderbare in allen einfachsten Vorgängen gesehen hat, das tatsächlich darin liegt. Es kann also nach Leibniz die Geisteswelt nicht auf die Körperwelt, die Körperwelt nicht auf die Geisteswelt wirken. Keine Rede davon, daß mein Wille die Ursache meiner Armbewegung sei. Geistiges könne nur geistige, Körperliches nur körperliche Ursachen haben. Es gibt doch aber für Leibniz gar keine Körper! Also Inkonsequenz. — Zur Erklärung der psychophysischen Vorgänge greift Leibniz nun die Lehre von der prästabilierten Harmonie des *Spinoza* auf. Nach dieser äußerst bemerkenswerten Theorie besteht eine seltsame Zuordnung zwischen den Körpern und den seelischen Prozessen derart, daß, wenn in der Seele ein Wille auftritt, der eine bestimmte Bewegung des Körpers will, in der Körperwelt derartige Ursachen wach werden, daß die gewollte Bewegung tatsächlich als Wirkung eintritt. Gestiftet ist diese prästabilierte Harmonie, deren es bedarf, da Psychisches auf Physisches ja nach Leibniz unmittelbar nicht wirken kann, und die Übereinstimmung in das Verhalten der Monaden und damit Harmonie in das Universum bringt, von *Gott*.

Leibniz sagt nun weiter: Alles, was geschieht, ist zufällig; keineswegs aber inerviert von Gehirnursachen. Alles weist auf andere Ursachen zurück, und der *letzte Grund* zu den Zufälligkeiten kann nur *einer* sein, nämlich Gott. Mit nichts ist dieser Schluß begründet. Alles könnte auch auf eine Vielheit erster Vorgänge zurückweisen. Dann heißt es, der erste Grund muß so viel Wirklichkeit als *möglich* haben. Nein, er muß nur so viel Wirklichkeit haben, als *nötig* ist, die tatsächliche Wirklichkeit zu verursachen. Zum dritten soll dann der letzte

Digitized by Google

Grund *vollkommen* sein und *notwendig*. Warum denn? Ein Grund ist gar nicht einzusehen. Und endlich soll der letzte Grund auch noch *väterlich sorgend* sein! Wahnsinn ist das und Frechheit! Wir wollen wissen, wie die Welt *aussieht*, nicht wie sie aussehen *sollte*, damit man es so und so hat, wie man es gern haben möchte! Das halten wir auch dem „deutschen Philosophen" Leibniz entgegen. *Tatsächlich* ist die Welt eine Wirklichkeit, d. h. etwas, das wirkt, und als solche notwendig in jeder Hinsicht *endlich*. Einmal muß der erste Grund angefangen haben, zu sein. Und er kam aus dem Nichts, wie das *Fichte*sche zweite Absolute. Woher denn sonst! Die Initiative zum Weltprozeß selbst ist grundlos. Das *tatsächliche Weltgesetz* aber, das die Wirkungen regiert, ist das: Es verwandelt sich überhaupt nichts, auch in der Wirklichkeit, es verhält sich vielmehr so, daß das bisher Gewesene ins Nichts versinkt, und etwas Anderes, Neues aus dem Nichts an seine Stelle tritt.

Eine eigentümliche Art Intellektualismus ist der *Panlogismus Hegels*, der stark apollinischen Geist atmet. Den Dingen wird die Wirklichkeit abgesprochen, denn sie vergehen. Sie sollen auf einen allgemeinen Grund zurückweisen. Dieses *Allgemeine, nicht* das Besondere, sei die wahre Welt. Nicht das Stück Papier, sondern sein Ein-Körpersein, Ein-Gegenstand-sein, diese obersten Kategorien, das seien die letzten Wirklichkeiten. Je allgemeiner etwas ist, desto herrlicher für Hegel. Die reine Form des Begriffs, der Begriff des Begriffs, das ist die wahre absolute Wirklichkeit, also die leersten Abstraktionen. Das Lebendige ist das Kategoriensystem; der Form des Seins, des Nichts, des Gegenstandes wird Leben eingeblasen. Aus dem als Thesis gesetzten Begriff des *Seins* und dem als Antithesis gesetzten Begriff des *Nichtseins* geht nun nach Hegel infolge eines *metaphysischen* Prozesses, eines *wirklichen* Geschehens, der Begriff des Seins in den des *Werdens* über, da ich Thesis und Antithesis, um sie zu setzen, *denken* muß. Der ganze Weltprozeß ist ein nach diesem Prinzip der dialektischen Methode aus *Thesis* (z. B. Sein), *Antithesis* (Nichtsein), *Synthesis* (Werden) sich vollziehendes Geschehen rein logischer Art, die Welt also nichts anderes als die Entfaltung einer Allvernunft. „*Den* Begriff" nun nennt Hegel Gott. Der Begriff, Gott, soll aus sich selbst heraus treiben sein Gegenteil, nämlich die Natur. Wie er das ausführt, bleibt fraglich, ebenso bei *Schelling*. Nur *Fichte* hat hier ernst gemacht. Nach dem Weltgesetz nun muß für *Hegel* zu der bloße Vor-

Digitized by Google

stellung seienden Natur der Mensch auftreten, das Subjektive, als Antithese. Das Subjektive, Individuelle, die Seele, das Gefühl ist für Hegel als Reaktion auf die Romantik (*Fichte*) das Erbärmlichste, Teuflischste. Die Romantik hatte eben das Subjektive, Innerliche, das Subjekt mit seinem unendlichen Recht vertreten und damit die Sache des faustischen Geistes, der die Tiefe der Innerlichkeit in den Mittelpunkt stellt im Gegensatz zum apollinischen, der lediglich das schöne Glied im schönen Körper will. Für Hegel nun hat das Individuum nur als Mitglied des Staates Existenzberechtigung, darüber hinaus keine. Der Staat, ein Polizei- und Beamtenstaat, ist Selbstzweck. Hegels Rechtsphilosophie ist eine Mischung aus preußischem Obrigkeitsgeist und *Plato*. Bei Plato wäre ein Parlament und ein Schwurgericht undenkbar. Der Sinn des Hegelschen Parlaments und Schwurgerichts ist aber auch nur der, daß das Volk sich in einem Volksstaat fühlen soll: der moderne Parlamentarismus wird in witziger Weise zurückgezogen, und das Schwurgericht ist lediglich ein Ersatz für das Geständnis des Angeklagten, nur Dekorationsstück. — Im Menschen nun könne der Geist objektiv werden. So unterwirft jener sich z. B. als Mitglied des Staates der Moral. Die letzte Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem sei verwirklicht durch den absoluten Geist, der in Philosophie, Kunst und Religion in Erscheinung tritt. Da das Allgemeine reine Bedeutung ist, so kann es doch aber keine Versöhnung desselben mit dem Besonderen geben! Selbstverständlich sind *Hegel* und *Schopenhauer* Todfeinde. Wie Schopenhauer, der überall nur den dummen, ziellos immer weiter wollenden Willen erblickt, Pessimist sein muß, so ist Hegel, der die glänzende Vernunft als Weltprinzip behauptet, natürlich Optimist. Diese kosmologische Anschauung ist aber nur die selbstverständliche Konsequenz der ganzen metaphysischen Systeme der beiden Denker, nicht das Wesentliche. Dieses Wesentliche aber gerade verschweigen die Philosophiegeschichten, die auch *Fichte* ganz falsch darstellen, und halten sich nur an jenes Oberflächliche.

Im Gegensatz zu Hegel, der alles Subjektive ablehnt, nur das Allgemeine gelten läßt, will *Fichte* gerade aus dem *Ich* heraus alles Metaphysische erklären. Das Ich ist für ihn der Zentralbegriff, weil der einzige Gegenstand, in dem das Erkennende und das Erkannte dasselbe sei. Es ist aber keine Rede davon, daß das Objekt, das Erfaßte, und das Subjekt, das Erfassende, die Tätigkeit, im Ich dasselbe sind.

Digitized by Google

Durch Anschauung des Ichs nun werde das Ich begrenzt und diese Begrenzung teilt das Ich der Außenwelt zu. Daher der Begriff der Natur. Es tritt hier die Grundformel des romantischen Geistes zutage: die ins Unendliche fließende Linie, die nie eine letzte Grenze hat, die in der romantischen Ironie (niemals zum Augenblick sagen: Verweile!) ihren Ausdruck findet. Wie Fichte, so läßt auch *Schelling* das gesamte Dasein aus der schöpferischen Tathandlung des absoluten „Ich" hervorgehen.

Eine Synthese von Panlogismus und Voluntarismus bedeutet *Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewußten.* Der Wille, unbewußte Tätigkeit so gut wie das Logische, ergreift nach dieser grundlos die Initiative zum Weltprozeß, der nun vom Logischen nach seiner Richtung bestimmt wird. Und zwar geht das Logische, indem es erkennt, daß der Wille unwert, daß er die Quelle aller Qual des Daseins ist, auf nichts anderes als eben die absolute Aufhebung des Willens, die Annullierung des ganzen Weltprozesses, die dann schließlich erreicht werden wird.«

Eine besondere Form des Spiritualismus endlich ist die *Allgeistlehre,* deren Hauptvertreter die *Inder* und in Europa *Fechner* sind. Ungeteilt wohne Brahma in den Wesen[1]. Alles Leben sei *in* Brahma und doch von ihm geschieden, sagen die Inder[2]. Durch Brahmas Bewußtsein geschehe es, „daß die Sonne die Erde anzieht[3]". Brahma sei „in unserer Seele" und „allbewußt im Raum[3]". Und *Fechner*[4] sagt, alles „gehöre einem Geiste an". Was heißt es aber, einem Geiste angehören? Ein Element gehört dann zu einem und demselben Strukturzusammenhang, wenn aus dem Nichts an es heranschießt ein Betrachten desselben als verbunden und zugehörig und einen Zusammenhang fundierend mit diesem Element. Dann ist es *mein* Erlebnis, *mein* Zahnschmerz. Ferner kann ein *Wollen* hinzutreten, das wiederum auf den Zahnschmerz als den seinigen sich bezieht. Nur *da* kann von einem und demselben Geist die Rede sein, wo das auf Erlebnisse gerichtete Betrachten bzw. das von ihnen ausgehende und durch sie bestimmte und fundierte Wollen erlebt wird, durch anschießendes Erlebnis erlebt wird, als „mein" Bewußtsein. Wäre nun mein Geist, wie Fechner

[1] *Bhagavadgita.* Des Erhabenen Sang. Übertragen von Leopold von Schroeder. Religiöse Stimmen der Völker. Religion des alten Indien. Eugen Diederichs. Jena. S. 87.
[2] *Vischnu-Narayana.* S. 88.
[3] *Rabindranath Tagore,* Sadhana. Kurt Wolff, München 1921. S. 29/30.
[4] Zend-Avesta. I. S. 181.

Digitized by Google

will, Moment eines Allgeistes, und wäre dieser ein wollendes Wesen, dann müßte das heißen, daß da an *mein* Zahnweh sich Wollungen anschließen können, die in weiterhin sich anschließender Betrachtung mit dem Zahnweh Zusammenhang fundierend erlebt werden, sich an eben dasselbe Zahnweh Wollungen bzw. Vorstellungen anschließen können, die in rückschauender Betrachtung mit jenen *ersten* Wollungen als *keinen* Zusammenhang fundierend erfaßt werden. Also der Allgeist findet, ist er nur überhaupt ein wollendes Wesen, in sich Wollungen vor, die teils niedere menschliche, teils höhere göttliche sind, wobei aber *beide* nach obigem begleitet werden von *rückschauendem* Betrachten und *beide* in diesem Betrachten vorfinden und konstatieren einen Strukturzusammenhang, fundiert durch Zahnweh und Betrachten! Wir haben also den Zahnschmerz a, das menschliche Betrachten und Wollen (Tilgenwollen) b, das göttliche Betrachten und Wollen (Beibehaltenwollen) c, außerdem die Erfassung von a und b als Strukturzusammenhang einerseits und die Erfassung von a und c als Strukturzusammenhang andererseits. Nun kann einmal b und c nicht koexistieren, denn wir haben keinerlei Erfahrungsbeleg dafür, daß beim Gegebensein eines seelischen Elementes sich *gleichzeitig* zwei widerstreitende, auf das betreffende Element gerichtete Tendenzen aktualisieren können. Unmöglich ist es nicht, aber es ist vollendete Willkür, es anzunehmen, und daher für die Metaphysik unzulässig. Im individuellen Ich gibt es nur *aufeinanderfolgende*, nicht, wie im „absoluten Geist", *koexistierende* Wollungen. Daß man aber nicht rein drauflos behaupten und annehmen darf, fühlt Fechner selbst, wenn er stets vom Mikrokosmus aus zum Makrokosmus zu dringen strebt. Wenn das menschliche und göttliche Wollen und Betrachten aber demselben Strukturzusammenhang angehören sollen, dann *müßten* sie koexistieren. Wenn ferner a und b und a und c je einen Strukturzusammenhang ausmacht, so fehlt jede Verbindung. Es sind dann *getrennte* Strukturzusammenhänge gegeben, getrennte Geister, der göttliche und der menschliche, die trotz Identität ihres Zahnschmerzes a der Momente b und c wegen *verschiedene* Geister wären. Damit wäre Fechner genötigt, den göttlichen Geist wie den menschlichen als Momente eines noch höheren, sie beide umfassenden göttlichen Geistes zu nehmen, was er nicht tut.

Es könnte nun zum Zahnschmerz a, zum menschlichen Tilgenwollen b und zum göttlichen Beibehaltenwollen c eine Reflexion hinzutreten,

Digitized by Google

die a, b, c als *einen* Strukturzusammenhang fundierend erfaßte. Gott wäre dann aber nur ein Moment in einem Übergott *nicht*, denn er *wäre* ja dann gar kein Gott, sondern eben nur ein Wollen, wie b auch, nur daß beide einander widerstritten! Aus a, b, c resultierte beim Hinzutreten einer sie als „mein" umfassenden Reflexion nur *ein* Strukturzusammenhang, nur *ein* einheitliches geistiges Wesen, nur ein Gott, aber keine Menschen. Würde nun aber zu a + c eine sie als Zusammenhang erfassende Reflexion treten, dann, da a, b, c von einander rein nichts wissen können, wäre a + c + r (Reflexion) ein Strukturzusammenhang, eine Individualität, und ebenso a + b + r eine Individualität. Angenommen nun, es träte wieder eine Empfindung x in den Strukturzusammenhang a + b + r vermöge bestimmter Beziehungen desselben zu einer Leiblichkeit, dann wäre sie eben *nicht* in den Strukturzusammenhang a + c + r eingedrungen! Allerdings könnte es sein, daß beide Strukturzusammenhänge derselben Leiblichkeit zugeordnet sind, die durch die Leiblichkeit vermittelte Empfindung beiden Zusammenhängen zukäme. Jedoch müßte andererseits es dann wiederum möglich sein, daß dieselbe Leiblichkeit in einem und demselben Moment von *verschiedenen* entgegengesetzten Tendenzen bestimmt würde. — Die Empfindungen könnten also wohl beiden Ichen gemeinsam sein, aber — immer die große Unwahrscheinlichkeit zugegeben, daß an eine und dieselbe Empfindung sich widerstreitende koexistierende Tendenzen anschließen können — die Akte wären dann beide an dieselbe Leiblichkeit gebunden[1], die dann aber auch in einem und demselben Moment Angriffspunkt antagonistischer Tendenzen sein müßte. Ferner müßte das Gehirn zu *gleicher* Zeit im Dienst der verschiedensten Gedankenprozesse stehen, was gänzlich unwahrscheinlich ist. Es könnten sich also von einer und derselben Urempfindung verschiedene, trotzdem an dieselbe Leiblichkeit gebundene Iche abspalten; diese beiden Strukturzusammenhänge a + b + r (= A) und a + c + r (= B) wären dann aber *neben* einander und nicht *in* einander.

Erlebt sich aber A als Ich und B als Ich, dann ist ein weiteres, auf A und B zugleich gerichtetes Erlebnis, in dem A und B als — ja als was? — als Momente eines höheren Geistes erscheinen würden, *undenkbar*. Es ist ein *Gesetz*, daß ein Erlebnis, ein Akt stets nur an-

[1] *I. N. w.*: „Die Empfindungen wären beiden Ichen also gemeinsam, aber — — die Akte nicht gebunden wären beide an dieselbe Leiblichkeit."

Digitized by Google

schießen kann an wiederum einen Akt, ein Erlebnis und mit ihm das Ich zum Wachstum bringen. Keine Spur eines Belegs aus der Erfahrung haben wir aber *dafür*, daß zu getrennten Bewußtseinszusammenhängen aus dem Nichts ein Erlebnis anschösse, in dem sie beide als Momente eines höheren Bewußtseins erschienen! Ein Geist kann nicht wiederum Geister in sich fassen. Also A lebte und entwickelte sich weiter, ebenso B, zu derselben Zeit, in der ein Bewußtsein angeschossen wäre, das weder an A, noch an B sich angliederte, sondern einen Strukturzusammenhang C begründen würde, der in sich soll umfassen können, was weiterhin an A und B anschießt! Das ist gänzlich unmöglich. Denn A ist eine Reihe und B, je getrennt, denn sonst wären sie, was sie der Voraussetzung nach sein müssen, keine *getrennten* Strukturzusammenhänge. Sie können vielleicht voneinander *wissen*, aber ihre Akte sind die ihrigen und nicht die des anderen. Ebenso können sie nicht die von C sein. Sie können nicht in C sein und C *soll* ja wiederum nach Fechner ein Strukturzusammenhang sein. Ich kann wohl eine Vorstellung und die Vorstellung dieser Vorstellung im Bewußtsein haben. Aber — und *das* ist das Wesentliche — sobald ich sie in der Reflexion betrachte (und einem Geist angehören, heißt ja, in solcher Reflexion befaßt sein), sind die Akte selbst *nicht* mehr. Nur ihre phänomenalen Korrelate, nicht sie selbst, sind in der Reflexion und sobald der Reflexionsakt realisiert ist, sind die Akte, auf die er sich bezieht, *vergangen*. Vielleicht, daß C die Empfindungen teilt, die ja auch A mit B teilt — *sehr* unwahrscheinlich ist es ja — die *Gedanken* und Akte und Gefühle teilt er keineswegs. Es ist also gänzlich unmöglich, daß *ein* Geist andere *Geister* umfasse, daß in einem Allgeist die Einzelgeister befaßt seien, selbst wenn allen Geistern *dasselbe* leibliche System zugrunde läge, *geschweige denn, wenn sie getrennte Leiber haben!* In einem Allgeist kann nicht einmal ein einziger Einzelgeist befaßt sein, weil alle Geister in Reflexionsakten sich konstituieren und innerhalb eines und desselben Strukturzusammenhangs, wie doch der Allgeist es sein soll, wenigstens soweit die Erfahrung lehrt, in jedem Zeitatom nur *ein* Akt möglich ist, so daß die die Einzelgeister bedeutenden Akte ausgelöscht sein müssen, wenn der Allgeist sich realisiert! Das heißt, in einem Geiste ist in jedem Zeitatom stets nur *ein* Akt möglich, deshalb kann er nur vergangene, nicht lebendige Akte und damit Geister in sich befassen. Und eine Wechselwirkung ist dann vollends nicht möglich. Das Gegenteil zu behaupten,

Digitized by Google

ist reine Willkür und hat keine Spur einer Analogie in der Erfahrung, auf die Fechner doch immer verweist als Prototyp[1].

Gegen *Stern* ist zu sagen, daß die Welt nur dann eine *„Allperson"* wäre, wenn die Entelechie als einheitstiftende Potenz mit den Teilfunktionen und Erlebnissen zusammen eine Bewußtseinseinheit ausmachen würde. Das „Volk", die Welt ist aber ein Inbegriff von Bewußtseinseinheiten, nicht aber von Erlebnissen. Neben den Personen, aus denen das Volk, die Welt besteht, gibt es nicht eine einheitstiftende Potenz. Die ist *in* den Einzelwesen, aber nicht außer ihnen. Allperson wäre erst, wenn Überentelechie mit Einzelentelechien zusammen eine Bewußtseinseinheit ausmachen würde. Eine solche Allperson ist nicht möglich und nicht wirklich.

Hieraus ergibt sich ferner, daß auch das *bestimmungslose Absolute* eine Unmöglichkeit ist. Es, das weder Geist noch Wirken sein soll, soll alles, also auch Geistiges, setzen. Das ist wesensmäßig ausgeschlossen. Denn was ist ein Geistiges setzender Geist? Das gibt es gar nicht. Seele, Geist ist Fiktion. Es gibt nur den Strukturzusammenhang von Erlebnissen. Also können nur *Erlebnisse* wieder Erlebnisse setzen. Erlebnisse können nur durch Erlebnisse gesetzt werden. Erlebnisse können weiterhin aber auch *nur* Erlebnisse und nicht Nichterlebnisse setzen! Das Eine, wenn es Unbestimmtes, mindestens Nichtgeist ist, kann auf keinen Fall Geistiges setzen. Ist es Geist, dann kann es *nur* Geist, Erlebnis setzen und nicht Nichterlebnis. Ist *es* Geist, dann ist auch alles Gesetzte, alles Wirkliche Geist (eventuell abgespaltene Seele, nicht aber Einzelgeist im Allgeist). Aber das würde zum Spiritualismus führen und der ist widerlegt.

3. IDENTITÄTSTHEORIE UND DUALISMUS

Weit tiefsinniger als der Spiritualismus ist die *Identitätstheorie*. Sie nimmt *weder* das Psychische, *noch* das Physische als das letzte Wesen der Dinge in Anspruch, sondern betrachtet beides nur als Äußerungsweisen (*Attribute*) eines allem Seienden zugrunde liegenden unsichtbaren Unendlichen der *Substanz*, die die Welt ausmacht, und die als causa sui, Ursache ihrer selbst, als das, was zu seiner Existenz nichts anderes mehr bedarf, betrachtet wird. *Realistisch* ist die Identitätstheorie bei *Spinoza*, ihrem Begründer, der die Attribute im erkennt-

[1] Vgl. A. M. S. 76 u. a.

Digitized by Google

nistheoretischen Sinn *real, phänomenalistisch* bei *Heymans* und *Laßwitz (Fechner)*, die sie nur als Erscheinungsweise nehmen.

‹Von den verschiedenen Attributen, Qualitäten, in denen sich die Substanz darstellt, kennen wir nach *Spinoza* lediglich Ausdehnung und Denken, Physisches und Psychisches. Es gibt aber — das ist Spinozas großartiger Gedanke — derer *unendlich viele!* Die Seinsweisen einer Substanz sind die Modi. Sie sind die Wellen des Ozeans, etwas anderes als die Substanz, sein Wasser. Wie Spinoza das Verhältnis von Substanz und Modus sich gedacht hat, ist schwer zu entscheiden; es gibt prinzipiell unendlich viele Spinoza-Auffassungen. Auch über das Wesen der Attribute herrscht Unklarheit bei ihm. Nach der Hauptauffassung sind sie nur Arten, wie sich das Eine, die Substanz ausdrückt. Das Ausgedrückte aber ist weder Denken, noch Ausdehnung. Die Einwirkung zwischen physischer und psychischer Welt ist daher Trug. Die Scheinwechselwirkung ist in Wahrheit ein psychophysischer Parallelismus. Das Verhältnis der Attribute zu einander sei dabei das, daß, wenn Gott die Dinge denke, diese dann auch sofort Wirklichkeit hätten (magischer Stein der Weisen, das Unbestimmte erhält erst im Intellekt sich brechend Bestimmtheit). Es ist aber nicht sicher, daß dieses letztere Spinozas wahre Meinung war. — Nach einer anderen Deutung sind die Attribute auch schon bei Spinoza rein phänomenal zu verstehen, als Auffassungsformen der Substanz durch das Denken: Die Ausdehnung, *und genau ebenso das Denken* (!) sei nur eine Art, wie die Substanz aufgefaßt wird. Per attributum intellego id, quod intellectus percipit tamquam essentiam substantiae constituans. Also das Psychische ist genau so nur phänomenal wie das Physische! — Die *Pantheisten* nehmen dann die Substanz schon wieder als eines ihrer Attribute, nämlich als Geist. Das steht im Widerspruch zu der Anschauung, die Attribute seien Arten, wie der *Verstand* die Substanz anschaue!›*

Was das Argument der Identitätstheorie betrifft, daß Gehirn und Seele, Physisches und Psychisches sich verhalte, wie z. B. konvex und konkav, d. h. daß es ein und dasselbe sei, nur von verschiedenen Seiten betrachtet, so hinkt der Vergleich, denn der Begriff des Konkaven faßt das Merkmal des Zugleich-konvex-sein-Müssens in sich, während der Begriff des Psychischen keineswegs den des Zugleich-physisch-sein-Müssens einschließt. Es ist also Psychisches ohne Physisches wohl denkbar. Im Begriff eines Gefühls liegt nichts davon, daß es zugleich

Digitized by Google

physisch sein müsse. Vor allem aber scheitert die Identitätstheorie ebenfalls daran, daß das Gesetz von der Erhaltung der Energie zwar auf physischem Boden, wenn auch da nicht absolut, gilt, auf psychischem aber unmöglich ist. Ein Zahnschmerz z. B. vergeht, verschwindet vollständig (bis auf geringe Gedächtnisspuren). Es ist absurd, zu meinen, er erhalte sich, indem er sich „umsetze" in eine Vorstellung oder in Wärme.

Wir sehen also, daß der Monismus in allen seinen Formen unhaltbar ist, und sind so mindestens zu einem *Dualismus* gezwungen, indem wir *neben dem Psychischen ein Nichtpsychisches annehmen müssen,* das wir, die nötigen erkenntnistheoretischen Einschränkungen und Vorbehalte vorausgesetzt, der Materie und der Energie analog denken. Dabei vergessen wir aber nicht, daß es nach *Spinozas* genialer Lehre eine Unendlichkeit von „Attributen der Substanz", d. h. für uns von Wirklichkeitsarten geben kann.

b) DIE ANZAHL DER DINGE DER WELT: HENISMUS ODER PLURALISMUS

Handelte es sich für den materialistischen und spiritualistischen Monismus, bzw. für den Dualismus, um das Problem der qualitativen Beschaffenheit des Seins, so wirft sich jetzt die Frage nach der *Anzahl der die Wirklichkeit konstituierenden Dinge* auf. Während der *Henismus* oder *Singularismus* behauptet, es gäbe nur *ein* Ding, die Welt sei ein einziges einheitliches Wesen, vertritt der *Pluralismus* die Existenz *mehrerer* Wirklichkeiten.

Zum *Henismus,* der also nicht mit dem Monismus zusammenfällt, bekennt sich *Spinoza* mit seiner Lehre von der *Substanz.* ‹Auch die Menschen, die Seelen sind nach dieser ja nur Arten, Modalitäten, Modi, wie die Welt existiert. Alles ist verankert in Einem; alle Vielheit ist das Böse; die Sünde ist, ein Einzelner zu sein. Das ist das religiöse Grundgefühl überhaupt. *Religion* ist im Grunde nichts anderes als Fühlungnahme zur Einheit. Alle Henisten gehen aufs heftigste gegen die Anschauung der Welt als einer Vielheit vor, alles gehe auf *ein* Ding zurück. Bei *Bruno* ist dieses Eine die *Weltseele,* bei *Schopenhauer* der *Wille,* bei *Hartmann* das *Unbewußte,* bei *Fechner* und *Becher* der *Allgeist,* bei *Wundt* das *Tun,* bei *Fichte* und *Schelling* das *Ich,* bei *Hegel* der *Logos,* bei *Plato* die *Idee,* bei *Aristoteles* die *Form,* bei *Bergson* die *Lebensschwungkraft,* bei *Lasker* der *Bios,* bei *Ost-*

Digitized by Google

wald die *Energie* und bei *Demokrit*, dem Vertreter der materialistischen Kontinuitätstheorie, die kontinuierliche *Materie*.)* Mit Hilfe dieser metaphysischen Begriffe wird die Welt henistisch erklärt, wobei aber nicht immer so weit gegangen wird, wie in der griechischen Philosophenschule der *Eleaten*, die, wie z. B. *Zeno*, *alle* Vielheit, *alle* Veränderung leugnen. (Der fliegende Pfeil befindet sich im Augenblick A seines Flugs an einem Ort, *d. h.* er *ruht*. Dann muß er aber auch in der Summe aller Augenblicke ruhen, also fliegt er nicht.) Von den Dichtern ist *Goethe* (Faust, Werther) der klassische Vertreter des Henismus.

Der *Pluralismus* tritt auf einmal als *metaphysischer* (nicht zu verwechseln mit dem methodologischen [*Riehl*]) *Atomismus* (*Leukipp*, moderner Materialismus). Dieser läßt die ganze Welt hervorgehen aus den Konfigurationen winzigster sich gegenseitig anziehender und abstoßender Wirklichkeitsklötzchen der Atome. Werden die Atome *beseelt* gedacht, dann ist der Atomismus ein *hylozoistischer*. Werden sie nun dagegen gänzlich immateriell und rein *psychisch* gefaßt, dann haben wir es mit der *Monadologie* des *Leibniz* zu tun. Während aller Henismus notwendig auch Monismus ist, gibt es also auch *pluralistischen* Monismus! Bei *Leibniz* hebt sich allerdings der Pluralismus durch Einführung der „*Zentralmonade*" beinahe wieder auf.

Der Atomismus ist für uns, insofern er Materialismus ist, die Monadologie, weil Spiritualismus unannehmbar. Trotzdem können wir uns nicht dazu bewegen lassen, den Henismus anzuerkennen, dem heute jeder Mensch huldigt.* Dem modernen Menschen ist das All-Eine etwas absolut Selbstverständliches; er besinnt sich gar nicht mehr über die Begründung seiner Annahme.* Ein zwingender Grund zur henistischen Hypothese liegt aber durchaus nicht vor. Vor allem ist es wohl unzulässig, aus dem Umstand, daß die Wirklichkeit zum Teil wenigstens Einheit aufweist, diese Einheit, die doch ganz gut das *Resultat* des Zusammenwirkens pluralistisch zu denkender Faktoren sein kann, also das *posterius*, als das *prius* in Form eines allumfassenden Allwesens dem Weltprozeß als richtunggebende Potenz zu unterlegen. *Die Wirklichkeit scheint als Summationsphänomen des Zusammenwirkens relativ gleichartiger beseelter und unbeseelter Potenzen (Substanzen) begriffen werden zu müssen.* Die henistische Hypothese erklärt also zuviel, deshalb ist ihr *logisch* die pluralistische vorzuziehen, was aber nicht ausschließt, daß trotzdem der Henismus im Recht sein könnte.

Digitized by Google

⟨Nur, wenn man rein *denkend* zur Welt Stellung nimmt, *muß* man also Pluralist sein. Bei *Eucken*[1] wird das Hervorbrechen einer neuen Welt ganz glänzend pluralistisch durch das Gesetz der Heterogonie der Zwecke erklärt. Das Gegenstück ist in der Natur die sprunghafte Heterogonie. Auf einen *einen* Gott zurückzugreifen, besteht denkerisch nicht die geringste Veranlassung. Und die Theologen denken ja doch *auch*! Daß „alle Gegensätze sich in der ewigen Kraft auflösen[2]", wie *Romain Rolland* versichert, daß „Gott sich in allen offenbare, wenn auch in verschiedener Gestalt[3]", ist reine, freche Behauptung, ist Verlogenheit. Die *Einzel*wesen offenbaren sich und die *Einzel*tendenzen. Und Christof ist am Ende nicht in Gott eingezogen[4], sondern er hat Gott, d. h. die pluralistisch zu denkende Welt in sich hineingezogen. Wir stimmen also *Kant* zu, daß Gott eine pure Fiktion ist. Es ist eine Sache der Bequemlichkeit, wenn ich den Gesetzgeber in meiner Brust als außer mir seiend denke, pädagogisch von Nutzen.⟩* Daß das Unbedingte, auf das das „Ding", gleich das Bedingte, zurückweise, wie *Schelling* lehrt, *Eines* sein müsse, entbehrt jeglicher Begründung. Es, die Welt, ist weder ein Allgeist, noch eine Lebenseinheit, noch ein Ding. Ein *Allgeist* ist, wie wir wissen, eidetisch unmöglich. Die Lebensschwungkraft *Bergsons*[5] braucht kein einfaches Wesen zu sein, sie kann eine Vielheit solcher, nur eben dem *Wesen* nach, der Tendenz nach übereinstimmender sein. Geistige Strukturverwandtschaft der Wirklichkeitselemente ist doch noch keine *substantielle* Identität! Die in uns lebendige Mehrheit von Tendenzen koexistiert doch nicht aktuell in einem und demselben Zeitatom, wie die „Garben" der henistischen Lebensschwungkraft. Übrigens könnte auch ein henistisch zu denkendes Allwesen ganz *ungeistig* gefaßt werden. *Lotzes* Allwesen ist wohl innere Zustände der Elemente bestimmend, die aber nicht geistige — im Fall des anorganisch Physischen — zu sein brauchten[6]! Es könnte ferner das physische Streben überwiegen, und innerhalb des Ganzen eine geistige Einheit vorkommen,

[1] Der Sinn und Wert des Lebens. Fünfte, völlig umgearbeitete Auflage. Quelle & Meyer, Leipzig 1917. S. 101.

[2] Johann Christof. Übersetzt von Otto und Erna Grautoff. 18. Auflage. Rütten & Loening, Frankfurt 1918. Zweiter Band. S. 169.

[3] A. a. O. S. 495. *(Es heißt übrigens bei Rolland: „Gott offenbart sich allen", nicht „in allen"!)*

[4] A. a. O. Dritter Band. S. 423.

[5] Schöpferische Entwicklung. S. 60/61, 73 u. 105/106.

[6] Metaphysik. S. 455.

Digitized by Google

die der physischen gegenübersteht, auf sie allerdings wirkt und von ihr Wirkungen erleidet und mit ihr zusammen eine wiederum höhere Einheit fundiert, die aber natürlich nicht auch ein Tun sein könnte, sondern nur ein System. Das Allwesen *Lotzes* ist tatsächlich lediglich der tote Inbegriff der pluralistisch zu fassenden Elemente, der okkasionalistisch auf die Elemente durch sein bloßes Sein, nicht aber durch ein Tun wirkt. Könnte die Welt eine *Lebenseinheit* sein? Etwa der Leib Gottes? Gänzlich unwahrscheinlich ist das. Denn die Weltdinge sind nicht durch organische Substanz verknüpft. Darum ist der schmerzende Körperteil nicht, wie *Geißler*[1] annimmt, mit dem ganzen Körper *und* mit der räumlichen Welt verbunden, so daß kein Übergreifen des Schmerzes auf die Welt stattfinden kann. Oder könnten etwa lebende Keime die die Weltdinge zum Organismus verbindende organische Substanz sein? So daß durch Vermittlung dieser Keime die Dinge bewegt, gelenkt werden könnten? Wäre dies so, dann wäre es jedenfalls seltsam, daß die Dinge tatsächlich eben *nicht* durch solches göttliches Wollen bewegt werden, sondern nach Naturgesetzen, wie die Erfahrung zeigt. Außerdem sind die Keime *nicht* dazu tüchtig, durch ein göttliches Wollen etwa nach Analogie der Muskelfasern kontrahiert zu werden, wodurch die Bewegungen der Dinge entstünden. Gänzlich widersinnig und phantastisch ist das[2]!

Die Welt ist endlich, wie *Rehmke*[3] verdienstvoll feststellt, *kein Ding*, weil in ihr neben stetigen Wirkungseinheiten *auch* unstetige sich befinden, d. h. solche, die nicht fortdauernd aufeinander wirkende Dinge bedeuten. Die Veränderung eines Dings führt nicht a tempo Veränderung aller andern herbei. Jede *Wirkenseinheit* ist Wechselwirkenseinheit; in ihr verändern sich die Wirkensglieder *zugleich*, das Wirken ist *unmittelbar*[3]. Wo Wirkenseinheiten, z. B. einerseits mein Finger und mein Auge (insofern Finger auf Auge wirkt), andererseits das Auge und die Augenhöhle (insofern das Auge auf seine Unterlage drückt) nicht im Zugleich, sondern im Nacheinander stehen, so daß *nicht gleichzeitig* mit der Wirkung des Fingers auf das Auge auch das Auge auf die Augenhöhle drückt, sondern daß das Wirken des Auges auf die Augenhöhle dem Wirken des Fingers auf das Auge *folgte*, da sind die Wirklich-

[1] Seinsgebiete. S. 187.
[2] Vgl. S. 34/35.
[3] Philosophie als Grundwissenschaft. Kesselringsche Hofbuchhandlung, Leipzig und Frankfurt 1910. S. 360/361 — 359.

Digitized by Google

keiten, Finger, Auge und Augenhöhle, drei besondere Dinge und nicht zu *einem* Ding gehörig. Wo eine Verkettung von Dingwirkenseinheiten im Zugleich und im Nacheinander, also keine unmittelbare Wirkenseinheit vorliegt, da kann nicht von Einem Ding gesprochen werden. Und da die Dinge der Welt nicht in einem so gearteten Wirkungszusammenhang stehen, daß die Wirkungen gleichzeitig wären, so kann die Welt *kein Ding* sein!

Nur, das muß noch hinzugefügt werden, daß ein einzelnes Ding nicht zu existieren vermöchte, weil es, wie *Rehmke* meint, nicht auf andere wirken könne, und Sein doch Wirken sei, *das* ist nicht der Grund, weshalb die Welt kein Ding sein kann. Sein heißt erst in zweiter Linie Wirken; in erster Linie heißt es, das in Wahrheit Sein, was gegeben ist bzw. Wirken-*können*. Die Wirklichkeit *könnte* an sich also sehr wohl aus einem Element bestehen[1]. Nur hat das *eine* Atom aber natürlich keinen Ort. Trotzdem aber könnte es existieren (gegen *Rehmke*). Dagegen könnte es, wie *Lotze*[2] richtig ausführt, sich nicht bewegen. Denn Bewegung ist Lageveränderung (aber kein Tun, kein Trieb). Was aber gar keine Lage hat, kann sie auch nicht verändern. Frühjahr 1921

c) DAS THEOLOGISCHE PROBLEM DER METAPHYSIK

Theistisch (*Weiße, Ulrici*) ist die *Gottesvorstellung* dann, wenn sie Gott als den *überweltlichen* Schöpfer, Erhalter und Regenten der Welt betrachtet, wenn also Gott als außerhalb der Welt existierend angenommen wird, *deistisch* (*Locke, Toland, Voltaire, Reimarus*), wenn Gott zwar als Schöpfer der Welt, dann aber in das Weltgeschehen nicht mehr eingreifend und es der reinen Naturgesetzlichkeit überlassend gedacht wird, *pantheistisch*, wenn Gott und Welt (als Summe aller Dinge) schlechthin identifiziert werden — einen strengen Pantheismus gibt es gar nicht —, und endlich *panentheistisch* (*Krause*), wenn Gott *mehr* als der bloße Inbegriff der Dinge seiend und doch in ihnen allen lebend und webend angenommen wird. Der *Pantheis-* 1920

[1] *Hiermit im Widerspruch eine etwas frühere Notiz:* „Die Welt als Atom könnte überhaupt nicht existieren, wenigstens nicht als materielles Kraftpunktelement. Denn dieses kann nur existieren als Druck oder Zug, also muß es irgendwo hindrücken. Auf einen leeren Raumpunkt (*Lotze*) kann es aber nicht drücken. Also muß ein *System* von Elementen gegeben sein, das deshalb aber noch lange kein henistisch zu denkendes Allwesen zu sein braucht; es kann ein System unpsychischer Kraftpunkte sein." 1920

[2] Metaphysik. S. 310.

Digitized by Google

mus kann *naturalistisch* sein, wie bei *Haeckel*, für den Gott die materiell-energetische Gesamtwirklichkeit ist, der sich damit als *Fetischist* ausweist, obwohl er sich für *Goethes* Geistesbruder hält, denn der Religiöse, der keine natura naturans kennt, *ist* Fetischist! Er kann weiterhin *hylozoistisch* gefaßt werden, wie bei *Bruno*, der eine jedes materielle Element mit der Gesamtheit ihres Seins erfüllende Weltseele lehrt, oder *spiritualistisch* (*Schopenhauers* Allwille, *Hegels* Allgeist), oder endlich *monistisch* (*Spinozas* Substanz).

Daß das Dasein Gottes weder bewiesen noch bestritten werden kann, ist für den erkenntnistheoretisch Geschulten selbstverständlich. Die sogenannten „*Gottesbeweise*" zählen zu den erstaunlichsten Leistungen menschlichen Schwachsinns [1]. Dem *ontologischen*, aus dem Begriff des vollkommensten Wesens auf dessen Existenz schließenden Beweis, sowie dem *logischen*, aus dem Vorhandensein der Idee eines vollkommenen Wesens in unserem unvollkommenen Geist auf die Existenz dieses vollkommenen Wesens als Urheber dieser Vorstellung schließenden ist zu erwidern, daß aus Begriffen Begriffliches, aber kein Dasein, nicht die Tatsächlichkeit des Existierens folgt. Dem *kosmologischen*, Gott als letzte Ursache fordernden Beweis ist entgegenzuhalten, daß erstens nicht einzusehen ist, warum denn für Gott selbst nicht wiederum eine Ursache verlangt wird, daß zweitens das Kausalprinzip nur transzendentale, nicht aber transzendente Bedeutung hat, und daß, abgesehen davon, drittens vor allem überhaupt nur für Vorgänge, für Veränderungen, nicht aber für Wirklichkeiten, für Dinge, sinngemäß nach einer Ursache gefragt werden darf. Daß alles eine Ursache haben muß, in *dem* Sinne von, daß nichts aus dem Nichts hervorbrechen darf, ist keine eidetische Wahrheit.* Dem *teleologischen*, die Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit in der Welt auf göttliches Walten zurückführenden Beweis darf man einwerfen, daß reichlich Zweckwidrigkeit und Unvernünftigkeit in der Welt ist, daß die Zweckmäßigkeit vielleicht auch pluralistisch und rein mechanistisch erklärbar ist, daß es gänzlich unhaltbar ist, schon in der mechanischen Gesetzmäßigkeit als solcher Vernunft zu sehen. Das Naturgesetz ist doch nicht als eine Realität, z. B. zwischen der Erde und dem ihr zufallenden Stein, zu denken, son-

[1] Vgl. „Denker". S. 12. — *Die Widerlegung der Gottesbeweise ist hier wiederholt insbesondere mit Rücksicht auf eine neuere, sehr religiöse, jedoch anerkennenswert lange Kritik der A.M., in der behauptet wird, Kerler bleibe die Begründung des obenstehenden Satzes schuldig.*

Digitized by Google

dern es ist der Ausdruck dafür, daß die Erde sich stets als die Erde, der Stein stets als der Stein verhält, und daß mit dem Erdesein alles das verbunden ist (z. B. das Anziehen des Steins), was das Erdesein eben ausmacht: dabei ist von Vernunft nicht das mindeste! Der *moralische*, göttliche Vergeltung des Guten und Bösen fordernde Beweis endlich ist geradezu *falsch*, weil der Vergeltungsgedanke widersittlich ist. Daß jede Handlung eine Vergeltung finden müsse, ist eine eidetische Unwahrheit.

Philosophisch kann es sich also nur darum handeln, welcher Ansicht, der theistischen oder atheistischen, *die größere Wahrscheinlichkeit* zukommen kann. Läßt sich das Weltgeschehen, wie der Pluralismus behauptet, begreiflich machen *ohne* Heranziehung der Hypothese des Daseins Gottes, dann ist diese *vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus* nicht zulässig, das Verharren bei ihr *trotz* ihrer Abundanz gegen das Gebot des Erkenntniswerts verstoßend und intellektuell unredlich. Wie wir gesehen haben, ist nun tatsächlich Gott für das Denken eine grundlose, gegen das Sparsamkeitsprinzip verstoßende Annahme. Es gibt nicht einen einzigen logischen Wahrscheinlichkeitsnachweis für Gottes Dasein. Die pure Behauptung seiner Existenz trotz dieser Tatsache ist also eine freche Unredlichkeit. Die *Gotteslüge* ist aber geradezu allverbreitet. Sie findet sich bei *Plato* (der Gott der Ideenlehre kann doch nur das Allgemeine sein, nicht seiendes Geistiges!), *Plotin, Meister Eckehart, Nikolaus von Cusa, Bruno, Böhme, Pascal*[1] (aus der Tatsache der Wesensschau wird das Recht der Ahndung abgeleitet), *Spinoza, Leibniz, Kant* (Gott ist keine *notwendige* Fiktion), *Husserl*[2] (dasselbe), *Jacobi, Fichte, Schelling, Schleiermacher*[3], *Hegel, Herbart, Fries, Schopenhauer, Hartmann*[4], Lotze, *Fechner, Harnack*[5], *Bergson, Boutroux, Wundt, Rickert*[6], *Lask, Planck, Heiler*[7], *Rehmke*[8], *Eucken, Cassirer, Natorp, Münch, Lasker*[9]

[1] Gedanken über die Religion. Bearbeitet von Fr. Merschmann. Buchhandlung des Waisenhauses, Halle 1865. S. 71.

[2] Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Herausgegeben von Edmund Husserl. Max Niemeyer, Halle 1913. Erster Band. Teil I. S. 110/111.

[3] Monologen. Sämtliche Werke. G. Reimer, Berlin 1846. Erster Band. S. 359.

[4] Kategorienlehre. Ausgewählte Werke. Hermann Haacke, Leipzig 1896. Bd. X.

[5] Das Wesen des Christentums. Akademische Ausgabe. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1902. S. 17, 19 u. 77.

[6] Philosophie des Lebens. S. 166.

[7] Das Wesen des Katholizismus. Ernst Reinhardt, München 1920. S. 124/125.

[8] Grundwissenschaft. S. 684.

[9] Unvollendbar. S. 417.

Digitized by Google

(der Logos, also die Form der Erfahrung, wäre Gott!), *Otto*[1], *Keyserling*[2], *Becher, Schleich, Stern, Oesterreich, Bölsche*[3], *Scheler*[4] (Betrug der Mystik), *Dessoir*[5], *Nelson*[6], *James*[7], *Blüher*[8] (Philosophie ist für *Plato* ein Symbol ohne entscheidenden Belang), *Spengler*[9] (Schicksalsbegriff), *Simmel*[10], *Romain Rolland, Strindberg* und in der *Vedantaphilosophie*[11].

Daß auch das *mystische Erlebnis* philosophisch für das Dasein Gottes nichts sagt, wurde schon früher behandelt. Der Mystiker wähnt sich von einer höheren Macht ergriffen. Das ist aber auch, wie *James*[12] klarlegt, beim automatischen Schreiben usw. der Fall. Der ganze Inhalt des Erlebnisses, des „*kosmischen* Bewußtseins" (*Bucke*)[12], ist rein und viel einfacher *psychologisch* interpretierbar. Die Wahrheiten des mystischen Bewußtseins sollen wir nun nach *James* ruhig glauben können[12]. Nein, denn sie gehen praeter necessitatem! Es handelt sich um nichts anderes, als um „Einbrüche aus dem unterbewußten Leben[12]". Das ist das ganze Geheimnis: Gefühlsinhalte werden urplötzlich durch Worte (*Kandinsky*) usw. ausgelöst in entsprechend begabten Seelen (wie z. B. jemand bei einer Sinfonie Unerhörtes erleben kann, ja schon bei einem Blitzen eines Telegraphendrahtes oder im Kino), höhere Gefühlsinhalte treten an die Stelle alltäglicher, und diese immanenten Gefühlsinhalte werden nun als transzendente Wirklichkeiten gedeutet, *nicht aber* tritt eine metaphysische Welt in uns herein! Es gibt eben Menschen mit reicherem Gefühlsvermögen, als die Durchschnittsmenschen es haben[12], das ist des ganzen Rätsels Lösung. Die mystische „*Entwerdung*" kann nur eine Gesinnung, genauer die Vertauschung einer Gesinnung durch eine andere, also die Versenkung in den Seelengrund,

[1] Das Heilige. Vierte Auflage. Trewendt & Granier, Breslau 1920. S. 45, 104, 122 u. 152 bis 154.

[2] Unsterblichkeit. 2. Auflage. Otto Reichl, Darmstadt. S. 81, 82 u. 108.

[3] Des Angelus Silesius Cherubinischer Wandersmann. Herausgegeben von Wilhelm Bölsche. 3.—4. Tausend. Eugen Diederichs, Jena 1914. Einleitung.

[4] Abhandlungen. I. S. 353.

[5] Vom Jenseits der Seele. Ferdinand Enke, Stuttgart 1917. S. 321.

[6] Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. Erster Band: Kritik der praktischen Vernunft. Veit & Co., Leipzig 1917. S. 293.

[7] Religiöse Erfahrung. S. 399/400.

[8] Die Nachfolge Platons. Anthropos-Verlag, Prien 1920. S. 67.

[9] Untergang. I. S. 172, 174, 200 u. 204.

[10] Lebensanschauung. S. 123 u. 126/127.

[11] Sutra's des Vedanta. S. 62 ff. u. 318.

[12] Religiöse Erfahrung. S. 307/308 — 317 — 337 — 341 Anm. — 323.

Digitized by Google

die Unterdrückung des Bildhaften und der Seelenkräfte sein. — *Was ist* dieser Seelengrund? Jedenfalls ein *Haben* von Gehalt (Gefühlsinhalt zweifellos). Die ganze Skala der Gefühlsinhalte umspannt und umfaßt ja schon das Tier, der Säugling. Und vom auslösenden Faktor ist die Qualität des Gefühlsinhalts unabhängig. Jede Gegenständlichkeit kann jeden Inhalt auslösen. Und vielleicht gerade — so versichert wenigstens ein moderner Mystiker, der Dichter *Port* — indem ich die Bilder unterdrücke, bleibt etwas Unbestimmtes, nur Anklingendes, das vielleicht eben die ganze Skala der Gefühlsinhalte[1], und speziell die mystischen, aktuiert. Diese Zuständlichkeit kann nun aber nicht „in" Gott sein (vgl. die Kritik der Lehre vom Allgeist), keine substantielle Verschmelzung 'kann stattfinden', sondern höchstens eine Gesinnungs- oder Erlebnisgemeinschaft oder ein Gehorsam 'kann vorliegen', d. h. 'ein Bestreben', einen geforderten Willensinhalt, also *phänomenalen* Gehalt zum Inhalt eigenen aktualisierten Wollens zu machen. Man „lebt" in Gott, hat Gott als Gehalt, geht in seinem Anschauen auf. *Das Einswerden mit Gott oder Jesus kann also keine substantielle unio und Verschmelzung bedeuten, sondern lediglich die Identität phänomenalen Gehalts.* Man hat denselben Willens*inhalt*, aber nicht sind verschmolzen die Willens*akte*[2]! Man hat denselben, den identischen Ziel- oder Zweckgedanken, man will dasselbe, man ist gerichtet auf *denselben* Zielgehalt. *Gegen Feuerbach* ist also zu sagen, daß Gott sehr wohl das eigene Wesen des Menschen (als Seelengrund) und *zugleich* ihm transzendent sein kann. Gott könnte das, d. h. von *der* Qualität sein, was bzw. von der der Mensch im Zustand realisierten Seelengrundes ist. Er wäre dann von der *Qualität* Mensch (als Seelengrund gefaßt), ohne substantiell mit dem Menschen identisch zu sein. Er wäre transzendent und doch vom „Wesen" Mensch (Seelengrund).

Daß das mystische Erlebnis nicht den Anspruch erheben kann, eine metaphysische Erkenntnisquelle zu sein, geht schon aus den widersprechenden Behauptungen der erlebenden Religiösen hervor. Die Mystiker erleben Gott als die Liebe — da der Seelengrund der Grund des

[1] *Das Ausgelöstwerden der „ganzen Skala der Gefühlsinhalte" habe ich nicht behauptet.*

[2] Nach *Simmel* (Lebensanschauung. S. 118) soll das Ich *freie*, d. h. inhaltlose Funktion sein. Das gibt es nicht. Es gibt nur den Zustand der Unterdrückung der Inhalte und Funktionen, die 'dann' trotzdem anklingen, 'woraus sich das' Seelengrundgefühl 'ergibt', das aber nicht das Ich ist, denn diesem ist Intentionalität wesentlich.

Digitized by Google

Positiven ist, so ist der aus ihm interpretierte Gott natürlich der gute[1] —, *Schrempf* erlebt ihn als das Dämonische. Welches der Erlebnisse kann nun Objektivität beanspruchen und warum? Wie wenig der das mystische Erlebnis in Wahrheit auslösende Faktor mit der metaphysischen Interpretation des Erlebnisses zu tun hat, zeigt nach *James'*[2] Feststellung die Tatsache, daß Alkohol, Äther und vor allem Lachgas mystische Erlebnisse hervorrufen, in denen man Offenbarungen über die letzte Wirklichkeit erhalten zu haben glaubt. Eine Parallele ergeben hier gewisse ästhetische Eindrücke, z. B. die Beobachtung des Sternhimmels, also purer Materienmassen, bei der sich die fabelhaftesten Farbeneffekte im Fernrohr ergeben. Und der Mond, der gute, der so zärtlich und so hold Friede in das arme Menschenherz, das nach jedem Strohhalm langt, gießt, ist in Wahrheit eine Steinwüste scheußlicher toter Krater. Es kann also auch aus dem tiefsten mystischen Erlebnis das Sein eines Gegenstandes nicht folgen. Sowenig wie der Sinn eines Geschehens, einer Tat oder einer Wirklichkeit. Daß sich das unter dem Zwang des Dämonischen Vollbrachte, wie *Schrempf*[3] feststellt, hinterher immer als sinnvoll erweist, rührt einfach daher, daß die Impulse „Gottes" in Wahrheit aus den Tiefen des Subjekts, also aus dessen wahrem Wesen kommende Antriebe sind. Das in ihrer Richtung Liegende ist dann natürlich sinnvoll. Oder: es wird Sinn hineininterpretiert. So auch etwa, wenn der Diplomat plötzlich auf Grund eines Anstoßes aus der Tiefe Priester wird und dies nachträglich sinnvoll findet.

Wird der geistige Wert seinem Vollgehalt nach *erlebt*, dann ist es apriorischer Wertverhalt, Gesetz, daß er als Edelwert gegenüber dem sinnlichen Wert dasteht. Ist es nun ebenso etwa Gesetz, daß mit der Erfassung, mit dem Erlebnis werthaften *Teil*-Seins, etwa der Majestät des Todes, *notwendig* das *Gesamt*sein, genauer der Urgrund *alles* Seins, nicht nur dieses werthaften, sondern zugleich des wertwidrigen, als werthaft *miterlebt* werden muß, *wenn* jenes werthafte Partialsein in seinem Totalgehalt und mit der Vollkraft des Gefühls erfaßt wird? Keineswegs. Natürlich wäre mit solchem Zusammenerleben nicht positiv und direkt die Werthaftigkeit des Urgrundes bewiesen. Wird aber

[1] Vgl. *Jaspers*, Psychologie der Weltanschauungen. Julius Springer, Berlin 1919. S. 74/75.
[2] Religiöse Erfahrung. S. 311.
[3] Geheimnis. S. 104/5.

Digitized by Google

die *Notwendigkeit* des Zusammenerlebens durch das Faktum absoluten Erlebens *ohne* Miterfassung des Urgrundes aufgehoben, dann ist der Gottesbeweis aus dem *Erlebnis* unmöglich geworden. Es ist also dann nicht mehr am *Erlebnis* gelegen (wie die Religiösen es doch behaupten), wenn Gott miterlebt wird, sondern an dem Erlebnis als solchem Transzendentem. Das Erlebnis kann dann nicht mehr für Gott zeugen.

Gott ist also nichts anderes als die metaphysische *Interpretation menschlicher Gefühle*, als die *Hypostase des menschlichen Wesens*. Die heilige Therese versichert, daß in der Verzückung die Seele nicht weiß, daß sie in Gott ist. Die mystische Behauptung der unio dei ist hier also eine nachträgliche Interpretation. „Gott ist die Liebe" ist der Ausdruck dafür, daß die ganze Welt nichts ist gegenüber dem menschlichen Gemüt. Denn Gott ist nichts als die Hypostase des menschlichen Liebens. „Gott ist ein unaussprechlicher Seufzer, im Grund der Seele gelegen", sagt *Leb. Frank von Wörd.* An das hypostasierte Wesen des Menschen heftet sich nun eine „Realitätsempfindung". Das zugrundeliegende kosmische Etwas erlebt man einem zur Seite (*Spencer*). „Ich könnte an der Gegenwart Gottes so wenig zweifeln, wie an der meinigen", versichert nach *James* ein Geistlicher. „Ja, ich fühlte mich als der weniger reale. Ich fühlte die Gegenwart Gottes. Ich erfaßte ihn nicht durch einen meiner *Sinne*, aber er war meinem Bewußtsein gegenwärtig." Derartige Realitätsempfindungen, die ja auch schon bei Halluzinationen außerordentlich intensiv auftreten, sagen aber über die Realität gar nichts. Sie sind rein psychologisch interpretierbar. Ein Liebender z. B. hat stets das Gefühl der Nähe der Geliebten. Der heilige Geist in der eigenen Seele verbürgt keine Gotteserkenntnis (*Böhme*), das Erratenkönnen durchs Gefühl sagt gar nichts (*Bo Yin Ra*), und das Glück, das der religiöse Glaube gewährt, ist natürlich kein Gottesbeweis (*James* und *Hilty*). Nach *Feuerbachs* klassischer metaphysischer Kritik der Religion ist diese nichts anderes als das Bewußtsein des Menschen von sich als einem fremden Wesen, die Liebe des entzweiten Menschen zu seinem eigenen Selbst, in dem er allein Frieden findet. Nicht die Eigenschaft der Gottheit, sondern die Göttlichkeit der Eigenschaft ist das Reale. Gott ist ein bloßes Prädikat. Das Erste ist der Mensch, das Zweite das gegenständlich gedachte Wesen des Menschen. Das Wesen des Christentums ist das Wesen des Gemüts. Die Grunddogmen des Christentums sind Wunscherfüllungen.

Digitized by Google

Gott als Allmächtiger ist die als schrankenlos gesetzte Subjektivität des Menschen, die verabsolutierte Willkür, die als höchstes Wesen gesetzt wird, von dem alles abhängt, in dem also alles eingeschlossen ist (coincidentia oppositorum), bzw. der die Szenerie subjiziert wird. Hieran mögen sich nun anschließen spezifisch numinöse Gefühle; es findet also Numinisierung der ethischen Elemente und deren Hypostasierung und Verbindung mit dem tremendum statt. *Gott ist demnach das objektivierte, absolutierte und numinisierte, den Naturgewalten injizierte Wesen des Menschen*, nicht, wie *Feuerbach* annimmt, das *bloße* Wesen des Menschen. Die Macht und Herrlichkeit Gottes ist nicht nur die der Natur, sondern die der numinisierten Natur. Das Numinose, Heilige ist eine bloße Kategorie, ist im Geist angelegt, aus dem Nichts brechend bei Gelegenheit bestimmter Eindrücke, denen (direkter Faktor) nichts Numinoses anhaftet, so wenig wie der sie erzeugenden bloßen Naturmacht. Numinose Objektivität könnte ja trotzdem da sein, wenn sie auch nie wahrgenommen werden kann, ohne die zu den bloßen Impressionen hinzutretenden Deutungs-, Verstehens- usw. Akte, die einen bloß subjektiven Faktor, ein Plus zu den Eindrücken bzw. zu der ihnen zugrunde liegenden Objektivität ausmachen. Methodologisch genügt aber das Heilige als kategoriale Anlage, statt als Wesen (Gott). Das Plus an Gefühlsgehalt ist einfacher rein aus der Seele, als aus dem direkten Faktor erklärlich. Inadäquater Reiz kann die Kategorie aktuieren. Ein Baum kann als Gespenst, ein Strick als Schlange aufgefaßt werden. Die gleichen Tatsachen lösen die verschiedensten Wertungsreaktionen aus. Die Liebe verändert die ganze Welt. In der Freude wird man eins mit der Welt, dankbar. Noch so widersinnige Dogmen werden geglaubt. Natürlich sind die Kritiker, wie *Blüher* sagt, den irrationalen Mächten, — die in Wahrheit reine Seelenmächte sind — nie gewachsen. Aber interpretieren können sie sie. Natürlich ist Gott eine Wirklichkeit (*Harnack*), aber jetzt handelt es sich eben gerade darum, ob eine immanente oder eine transzendente! Nach *Simmels* trefflicher Entwicklung der Religion aus dem Sozialen ist Gott der unbestimmt gewordene, potenzierte, verabsolutierte Gegenstand der von irdischen Objekten losgelösten, freischwingenden Affekte der Hingabe, der Demut, der Liebe und Ehrfurcht, des Stolzes, insofern sie ins Unendliche ausstrahlen. Damit ist Gott psychologisch interpretiert, die transzendente Erklärung geht also praeter necessitatem. Es gibt nach *Simmel* keinen Inhalt, der sich grundsätzlich der Unterwerfung unter die re-

Digitized by Google

ligiöse Kategorie entziehen könnte. Man kann *alles* religiös betreffen, d. h. man reagiert auf Eindrücke mit bestimmten Überzeugungen, nach denen alles interpretiert wird. Ein gewaltiges Naturereignis, eine gewaltige, pluralistisch erklärbare Persönlichkeit kann in der Seele verarbeitet werden und potenziert aus apriorischen numinisierenden Kräften. *Das Numinisieren-können ist das religiöse a priori.* Sein Sitz ist das subliminale Bewußtsein, aus dem alle genialen Werke, wie auch die mystische und okkulte Erfahrung stammen. Die Herrlichkeit Gottes ist die Herrlichkeit des Subliminalen. Im Unterbewußtsein reifen Vorgänge; in ihm setzt sich geistige Arbeit des Oberbewußtseins fort (Entspannung, Einfallen-lassen). Einbrüche aus der subliminalen Sphäre erscheinen nun als „von außen" kommend (von „oben": Visionen, Stimmen, Lichterscheinungen). „Der Besitz eines entwickelten unterbewußten Selbst und eines undichten und durchlässigen Bewußtseinsrandes" ist nach *James* „die unerläßliche Bedingung für eine plötzliche Bekehrung, die dann als Gnade wirkt". Ein Gott ist damit überflüssig.

Was Gott als *bestimmungsloses Absolutes* im Sinne *Fichtes* und der *Mystik* betrifft, so ist ein solcher auf alle Fälle ein Unbegriff. *Lasker* hat Recht: die coincidentia oppositorum ist unmöglich. Jede Vorstellung ist ein Unterschied. Ein dem Verstand unzulängliches Etwas, in dem Alles gegeben sein soll, aber in Indifferenz, Ununterscheidbarkeit, in der es keine Vielheit geben soll, keine Kuh und keine Kühe, kann nicht existieren. Nur in dem Sinn ist ein Absolutes möglich, daß es eben das ist, *in dem Alles befaßt ist* (Kirche der Triumphierenden). *Das* soll es heißen, daß das Größte und Kleinste (d. h. die Gegensätze) im Absoluten zusammenfallen. Das Größte und Kleinste sind bloße Möglichkeiten der Erscheinung, hinsichtlich derer die Mystik Pessimismus ist. Die Welt ist nach *Fichte,* dem wissenschaftlichen Begründer der Mystik, durch und durch nichts. Wahr ist nur der Urquell, in dem die Gegensätze zusammenfallen. Die Lehre von der coincidentia oppositorum wäre so bloßer Ausdruck des erkenntnistheoretischen Monismus.

Was endlich im besonderen noch gegen die Argumente der *Theodizeen,* der Versuche, Gott gegenüber dem Übel und der Sünde in der Welt zu rechtfertigen, einzuwenden ist, ist vor allem das folgende. Der Wert fordert *Wert*realisierung. Wäre die Welt, bzw. wären die psychischen Organisationen so, daß der Wert ohne Unwert gar nicht emp-

Digitized by Google

findbar wäre, dann müßte man Unwert zulassen. Aber noch lange nicht so viel, wie der liebe Gott es für gut hält! Und außerdem würde *phänomenaler* Unwert genügen zu der erforderlichen Kontrastempfindung! Tatssächlich ist eine solche aber gar nicht erfordert, vielmehr Wert auch absolut erlebbar. *Wesensmäßig* gehört somit realisierter Wert und Unwert (also beide realisiert) *nicht* zusammen, was schon die Idee des Absoluten im Sinne *Eckeharts* dartut. *Und* die *christliche* Vorstellung von Gott als dem Vollkommenen. Gott *sieht* vielleicht den Unwert, ist er aber nicht selbst. Den Wert durch *reellen* Unwert befördern, ist widersittlich. Von einem absoluten Wesen verlangt der Wert absolute Werterfüllung.

d) DAS PSYCHOLOGISCHE PROBLEM DER METAPHYSIK

1. LEIB UND SEELE

Die bisher aufgetretenen Lösungsversuche des *psychophysischen Problems*, d. h. der Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele, lassen sich folgendermaßen übersichtlich machen:

Wechselwirkung	Parallelismus	
Materialismus Spiritualismus	Identitätstheorie	Monistisch
Vitalismus	Parallelistischer Dualismus *(Spinoza)*	Dualistisch

Es kreuzen sich also die Wechselwirkungs- und die parallelistische Theorie auf der einen Seite mit der monistischen und dualistischen Theorie auf der anderen Seite.

Wie besonders *Erhardt* betont hat, ist es nichts als Unklarheit, wenn der Spiritualismus (*Paulsen*) das Verhältnis zwischen Physischem (Leib) und Psychischem (Seele) überhaupt zum Problem macht, da es ein Physisches für ihn gar nicht geben darf. Sehr irrig ist es dagegen, wenn *Erhardt* meint, die Wechselwirkung zwischen Psychischem sei dann ohne jede Schwierigkeit erklärbar. Haben wir doch gesehen, daß Psychisches auf Psychisches direkt *nicht* wirken kann. Allerdings, in *dem* Sinne ist Erhardt völlig recht zu geben, daß Psychisches Psychisches *be*wirken kann, nur nicht durch Berührung! Nur keinen influxus und keine Berührung gibt es im Verhältnis zwischen

Digitized by Google

Seele und Körper, von denen letzterer allerdings, wie wir sahen, ja nicht *auch* Psychisches ist: der Spiritualismus ist ja unhaltbar.

Die *Identitätstheorie* mußten wir schon früher ablehnen, da zwei Reihen des Geschehens, deren eine dem Gesetz der Erhaltung der Energie wenigstens in der Hauptsache untersteht, die andere dagegen *wesensmäßig* nicht, nicht identisch sein und auch keinen lückenlosen Parallelismus zeigen können.

Es bleiben also nur noch die dualistischen Theorien. Von diesen ist der *vitalistische Dualismus* des *Descartes*[1] insofern unhaltbar, als eine Umsetzung des Physischen ins Psychische mit dem Gesetz der Erhaltung der physischen Energie in Widerspruch steht; denn wenn sich physische Energie in psychische Energie verwandeln würde, dann wäre das mit dem völligen Verlust physischer Energie gleichbedeutend, denn von Energieumsatz, von Verwandlung kann man nur da sprechen, wo in der Verwandlung ein sich verwandelndes Identisches erhalten bleibt. Das ist nach *Robert Mayers* Entdeckung, die allerdings in gewisser Weise berichtigt werden muß, bei allem Naturgeschehen der Fall. Das identisch erhalten Bleibende ist die Energie, die bei aller Verschiedenheit der Erscheinungsformen das Gemeinsame hat, prinzipiell sinnlich wahrnehmbar zu sein. Gerade das aber ist bei der psychischen Energie völlig ausgeschlossen, deren charakteristisches Merkmal darin besteht, daß sie, z. B. ein Zahnschmerz, nicht von fremden Beobachtern direkt wahrgenommen werden kann, sondern schlechthin innerlich und *für sich* ist. Eben dieses Für-sich-sein geht der physischen Energie *als solcher* völlig ab. Also ist es unmöglich, daß Physisches sich in Psychisches verwandelt, da keinerlei Identitätsbeziehung nachweisbar ist. Aber selbst wenn man *Erhardt* zugestehen würde, daß der Energiesatz nur quantitativen Sinn hat, würde trotzdem bei Annahme der Umsetzung physischer Energie in psychische das Energiegesetz umgestoßen, weil die Verwandlung der physischen Energie in psychische die Verwandlung einer Energieart, für die das Gesetz von der Erhaltung der Energie mindestens gelten *kann*, in eine solche, für die es wesensmäßig *nicht* gilt, bedeuten würde.

Der *dualistische Parallelismus Spinozas*, nach dem die beiden Reihen einander parallel laufen, ohne irgendwelchen influxus beiderseits, hat

[1] Später vertreten von den *Okkasionalisten*, die die Wechselwirkung als aus sich unmöglich und erst durch einen Eingriff Gottes in jedem Augenblick vollziehbar dachten.

Digitized by Google

vor dem vitalistischen Dualismus den Vorzug, den Fehler der Lehre vom influxus zu vermeiden. Er scheitert aber daran, daß der Parallelismus zweier Reihen unbegreiflich ist, deren eine, die physische, blindmechanischen alogischen Gesetzen untersteht, während die andere, die psychische, als Denken durch logische, also *nicht*-mechanische Gesetze bestimmt ist. Zudem ist es fraglich, ob zu jedem Gedanken etwas Korrespondierendes im Gehirn sich aufweist.

Wie entscheiden wir uns nun? Mit dem Parallelismus verwerfen wir jeglichen influxus als dem Energiesatz widersprechend. Gleichzeitig aber lehnen wir das mechanistische Dogma ab, wonach alles Naturgeschehen auf Bewegungsursachen zurückgeführt wird. Gravitation, elektrische oder magnetische Anziehung, chemische Affinität sind doch auch Ursachen, ohne Bewegungen zu sein. Sie sind immaterielle Kräfte, die aus dem Verhältnis von Gegenständen bestimmter Beschaffenheit resultieren. Nichts hindert, anzunehmen, daß analog mit dem Gegebensein bestimmter psychischer Energien (die dann nicht Kraft *sind*, sondern Kraft *haben*) bestimmte Prozesse im Gehirn auftreten (in der Form, daß potentielle Zellenenergie in kinetische umgesetzt wird) und umgekehrt. Wir nehmen also Wechselwirkung an, aber ohne influxus. Hierüber später noch nähere Ausführungen.

2. DIE METAPHYSIK DER SEELE: SUBSTANTIALITÄTS- ODER AKTUALITÄTSTHEORIE

Die *substantialistische* Auffassung der Seele *(Descartes, Herbart, Lotze)*, der die unphilosophische Meinung durchweg huldigt, sieht in der Seele eine Substanz im Sinne eines näher nicht zu beschreibenden Etwas, das in der Flucht der seelischen Erlebnisse und Akte als das Subjekt, das sie *hat*, *in* dem sie *sind*, das sie zum Teil *hervorbringt* (Phantasievorstellungen) gedacht wird. Diese Seelensubstanz soll einfach, unsterblich, immateriell sein und einen bestimmten Sitz im Körper haben (Zirbeldrüse). Man darf fragen, welcher Art denn dieses Etwas, aus dem die Erlebnisse aufsteigen, das sie aufbewahrt, trägt und eventuell neue erzeugt, sein könnte und wie die Beziehung der psychischen Daten zu ihm zu denken wäre. Es handelt sich hier lediglich wieder einmal um die schon früher gerügte unzulässige Übertragung der physikalischen Denkweise auf psychisches Gebiet. Es ist einfach sinnlos, etwa zu einem Gefühl ein Ding hinzuzudenken, an dem es haftet, oder zu Akten des Wollens oder des Vorstellens eine

Digitized by Google

(wohl materieähnliche, gas-, äther- oder dunstartige) Substanz, eine Art Zwischending zwischen Physischem und Psychischem, aus dem jene wie Blasen aufsteigen. Nicht nur finden wir in einer solchen Substanz nichts in der inneren Erfahrung, es ist sogar einfach absurd, dergleichen zu fordern. ‹Das heißt es *sehen* können im Sinne der *Husserl*schen intuitiven Wesensschau. Wem hier das Sehorgan mangelt, der kann über den Gegenstand nicht urteilen. Im Raum, da vermag etwas in einem Gefäß zu sein, nicht aber im Bewußtsein. Das Gefühl, das Wollen kann keinen Träger haben.›*

Den Schlüssel zur Lösung des Rätsels der Seele bietet die Erkenntnis, daß der Energiesatz auf psychischem Boden nicht gilt, ja daß es, ihn hier zu fordern, ganz sinnlos ist. Alles Psychische kommt in der Tat *aus dem Nichts*. Oder anders ausgedrückt: das Woherkommen läßt sich bei Seelischem nicht erfragen, da das Psychische eben früher nirgends war.* Auch nicht in einer anderen Seele, einem Allgeist. Ein Gefühl, ein Gedanke kann nicht wandern. Diese Vorstellung ist absurd. Meine psychischen Erlebnisse können also nicht etwa aus einem umfassenderen Seelenleben in mich übergehen! Das können sie so wenig, wie die Gefühle meiner Zellen meine eigenen werden können. Das Seelenleben meiner Zellen kann mir nur indirekt durch Nervenleitung zukommen. Die Vorstellungen und Erlebnisse sind also nicht in einem Reservoir, auch nicht, wie *Hartmann* annimmt, in unterbewußten Zentren, nicht in Akkumulatoren, sondern sie erzeugen sich, steigen frei aus dem Nichts. Darum haben sie keinen Behälter, keinen Träger nötig, aus dem sie kämen. *Das Psychische ist causa sui: das ist das Geheimnis der Seele! Fichte* schon hat Ähnliches angedeutet. ‹Es verhält sich nämlich in der Wirklichkeit folgendermaßen. Von einem bestimmten Moment der Entwicklung ab sind durch die Eiweißverbindungen die Bedingungen gegeben, daß Psychisches aus dem Nichts an sie, die Protoplasmaklümpchen, heranschießt. Es ist eben das okkasionalistische Weltprinzip, daß mit dem Gegebensein bestimmter Verhältnisse bestimmte Dinge und Effekte aus dem Nichts herausspringen. Ist Materie von einer ganz bestimmten Konstitution gegeben — Materie soll hier natürlich heißen „Wirklichkeit" gleich Wirkung Habendes, als Stofflichkeit ist sie ja bloße Fiktion —, dann schießt das Psychische aus dem Nichts an. Bei den niedersten Lebewesen (die ja eigentlich machen können, was sie wollen: sie bilden Füße aus sich, mit denen sie dann nicht nur laufen, sondern auch atmen, Nah-

Digitized by Google

rung aufnehmen usw.) ist dies zum erstenmal der Fall. Und zwar sind es zunächst Empfindungserlebnisse, die das Protoplasmagebilde hat. Und nun, 'bei höherer Entwicklung und Differenzierung', kommt wieder etwas ganz Neues, nämlich das Vorstellungsmäßige, wiederum aus dem Nichts dazu. Die Empfindung war eine reine Zuständlichkeit, keine Gegenständlichkeit. Nun kommen, wie *Husserl* es ausdrückt, *Akte des „Deutens", die eine Gegenständlichkeit enthalten.* Diese springen aus dem Nichts zu der Empfindung hinzu. Die Gegenständlichkeit, die sie enthalten, ist nun aber nie und nimmer die *Empfindung,* denn diese ist ja etwas *Wirkliches, und etwas Wirkliches kann nie und nimmer in einen Akt hineinkommen! Folglich kann im Akt, im Strahl nur das phänomenale Korrelat der Empfindung, die pseudoexistierende Empfindung, das Bild der Empfindung, niemals aber die Empfindung selbst darin sein.* Daß bei Gegebenheit von Empfindungen aus dem Nichts ihre phänomenalen Korrelate enthaltende, „sie deutende" Akte hervorspringen, ist demnach eine Grundgesetzlichkeit der Welt, durch deren Annahme das Phänomen allein verständlich wird.

Die „Seele", das „Ich" ist also kein Ding, das etwas hat oder etwas tut, oder in dem etwas darin ist, es ist auch nicht das „Leben", sondern es ist nichts anderes als der *Strom der Erlebnisse selbst,* der durch das Gedächtnis hergestellte *„Strukturzusammenhang"* (*Dilthey*) der seelischen Akte und Erlebnisse, also ein Prozeß, kein Wirklichkeitsklötzchen. Dies ist der Inhalt der *aktualistischen Seelentheorie (Hume, Paulsen).* Erzeugt sich nun aber auch dieser Prozeß von Erlebnissen seiner *Substanz* noch, 'aber Substanz eben nicht im Sinne der Substantialitätstheorie, sondern als Wirklichkeitsinhalt gefaßt', aus *nichts,* so ist er doch seiner *Qualität* nach durch die vorangegangenen Akte und Erlebnisse bedingt. Man kann also von einem *Gesetz der Bedingtheit* der Akt- und Erlebnisqualitäten (natürlich aber nicht der Empfindungen) durch frühere Akt- und Erlebnisqualitäten sprechen, das also auf psychischem Boden die Stelle des Energieprinzips einnimmt. Auf Grund bestimmter psychischer Gegebenheiten erzeugen sich nach dem okkasionalistischen Grundprinzip substantiell aus dem Nichts auftretende, qualitativ aber durch jene Gegebenheiten bestimmte neue psychische Inhalte. Daß ich gerade so und nicht anders will oder denke, das hat seinen Grund in der Qualität meiner früheren Erlebnisse. Nicht aber eben kommt *seiner Substanz nach* der Akt aus einem verborgenen

Digitized by Google

Reservoir, noch auch ist er ein Transformationsphänomen analog der Wanderung und Wandlung physischer Energie gedacht. So ist auch das *Gedächtnis* lediglich der Ausdruck für die Tatsache, daß das Auftreten gewisser Erlebnisse die Reproduktion gewisser früherer Erlebnisse notwendig zur Folge hat. Die reproduzierten Erlebnisse werden also assoziativ ausgelöst. Nicht aber sind diese letzteren, solange nicht im Oberbewußtsein, irgendwie im Unterbewußtsein, nur eben dem Oberbewußtsein unbewußt, reell schwingend vorhanden. Es wäre ja eine groteske Vorstellung, alle die Milliarden psychischer Erlebnisse der Vergangenheit im Unbewußten substantiell, wenn auch in herabgesetzter Realität, schwingend anzunehmen.

Außer dem Strukturzusammenhang und dem Inbegriff der Erlebnisse ist das „Ich", die Seele also weiterhin eine *Tendenzqualität*, d. h. der Ausdruck dafür, daß die psychischen Akte, besonders des Wollens und Denkens nach ihrer Qualität bestimmt sind durch die vorausgegangenen, woraus die Gleichartigkeit der Aktqualitäten resultiert, die wir den *Charakter* nennen. Als Träger der Erlebnisse aber ist das „Ich" eine pure Fiktion.

Wie aber kommt die *Einheit* und die *Identität des Ichs* zustande, *wie kommt die Einheit in die Seele?* Durch obiges Gesetz und das Gedächtnis, vor allem aber dadurch, daß neue, durch Reize der Außenwelt vermittelte Erlebnisse als *meine* Erlebnisse empfunden werden. Woher kommt dies aber? Wie tritt eine Empfindung in die Seele, wie gliedert sich die auf physische Reize zurückzuführende Empfindung in den Strukturzusammenhang, wie eignet sich die Seele die neuen Empfindungen und die an sie anschließenden Wahrnehmungen an? Die Voraussetzung dafür ist das die Reize der Außenwelt vermittelnde Gehirn als das physische Einheitskorrelat der Seele. Tritt im Gehirn ein Veränderungsvorgang auf, so ruft er nach dem Wechselwirkungsgesetz ein psychisches Datum, eben die Empfindung ins Dasein, das, da seine Ursache der der Seele korrespondierenden physischen Einheit (Gehirn) angehört eo ipso der der physischen Einheit korrespondierenden psychischen, der Seele, sich zugesellt. Genauer: die Empfindung gelangt durch die geschilderte Vermittlung, das Gehirn, in den Machtbereich psychischer Akte und vor allem des Gedächtnisses, das sie wie eine Spinne in ihr Netz, d. h. in den Strukturzusammenhang auf Grund der Empfindung aus dem Nichts ausgelöster, ihrerseits wieder durch das Gedächtnis verschweißter Akte, hereinzieht. Die Ver-

Digitized by Google

bindung zwischen den Einzelakten und Erlebnissen wird dabei hergestellt nicht durch ein rätselhaftes substantiale, sondern abermals durch Akte, die nach psychologischen Gesetzen mit dem Gegebensein bestimmter Daten schlechthin auftreten. Diese Akte sind es, die das *Selbstbewußtsein* vermitteln, das nichts anderes ist, als der Ausdruck dafür, daß zum Erlebnisstrom ein Akt aus dem Nichts tritt, der die Fähigkeit hat, ein Stück des Stromes zu fassen, und zwar mittelst *Fiktionen*. Er faßt es unter der *Kategorie des Trägers*, so wie Ausdehnung, die an sich eine bloße Eigenschaft ist, auch nur kategorial als Trägereigenschaft aufgefaßt werden kann. Das Ich als dieser Träger ist nur eine *Fiktion*!

C. DIE GRUNDZÜGE DES ATHEISTISCH-PLURALISTISCHEN OKKASIONALISMUS

a) DAS WELTWESEN UND DAS WELTGESETZ

'Unsere bisherigen Untersuchungen und Kritiken der bestehenden metaphysischen Systeme haben zu dem Ergebnis geführt, daß ein *mindestens dualistischer, pluralistischer und atheistischer Okkasionalismus* die Fakten der Erfahrung von allen aufgestellten Theorien am besten und daß er sie in der Tat erklärt. Es muß sich jetzt darum handeln, dieses Erklärungssystem noch im einzelnen auszubauen und zu belegen.

Als seine Hauptmomente haben wir gefunden

1. für das *Weltseiende:* Die Wirklichkeit ist nicht von *einer* Art, sondern von verschiedenen, mindestens zwei Qualitäten, teils *psychisch*, teils unpsychisch, *physisch*. Die Welt ist weiterhin nicht ein einziges Ding, sondern eine *Vielheit von Einzeldingen*. Und endlich ist das Seiende *ungöttlich*. Gott existiert weder in noch außerhalb der Welt.

2. für das *Weltgeschehen:* Die Veränderungen der Wirklichkeit vollziehen sich nach einem *Weltgesetz*, einem okkasionalistischen Prinzip, dessen Inhalt der ist, daß *bei Gegebenheit und Gelegenheit bestimmt gearteter Verhältnisse bestimmt gearteter Verhältnisglieder mit Notwendigkeit bestimmt geartete Effekte aus dem Nichts entstehen, die teils Werden und Vergehen, teils Veränderungen von Wirklichkeiten darstellen*. Die Effekte sind rein nur ein Erfolg der occasio, nicht bewirkt durch Potenzen. Diese Grundgesetzmäßigkeit durch-

Digitized by Google

waltet in gleicher Weise die Welt des Psychischen, wie die des Physischen.

Die großen Gegner unserer ontologischen Anschauung, mit denen wir abgerechnet haben, sind also der *psychische Monismus* — der Materialismus zählt heute ja nicht mehr —, der *Henismus* und der *Theismus*. Die Hypothese des ersteren ist eidetisch unmöglich, die Erklärungsprinzipien der beiden letzteren als abundant zu verwerfen.' Bei pluralistischer und physizistischer Umdeutung im Einzelnen ist vieles aus dem Weltbild vorhandener bedeutender Metaphysiken (*Lotze*[1], *Hartmann* u. a.) in unserem System aufzunehmen, für das die Wirklichkeit also teils Seelen, teils physische Wirkungen, physische Strebungen sind, deren letzte Elemente die *Atome* darstellen und diese sind *un*ausgedehnte *Substanz*. Ausdehnung kommt ja nur dem *Raumpunkt* und dem Stoff zu und dieses sind Fiktionen. Die Atome sind darum kein Stoff, sondern etwas uns Unbekanntes. Das Seiende, die Dinge, wie die Seelen ist Substanz, und das heißt soseiende und sich verändernde Substanz. *Sein* heißt nicht schlechthin Wirken, das heißt es erst in zweiter Linie; in erster Linie bedeutet es, das *tatsächlich* und *in Wahrheit* sein, was gegeben ist, ohne das zu sein, *als* was dieses gegeben ist. Sein ist zunächst Wirken-*können*, erst hernach *Wirken*. Wirken aber heißt Kraft ausüben. Das ist jedoch ein reines *Bild*, eine Metapher! Und sagt in Wahrheit nichts anderes, als daß mit dem Gesetztsein von *Substanzen* in bestimmtem Verhältnis bestimmte Effekte auftreten. Elektrischer Strom heißt nichts anderes, als das Elektrischwerden, sukzessive oder simultan, von Atomen. Und Elektrischsein heißt, Körper anziehen bzw. abstoßen (Glas- oder Harz-Elektrizität), u. U. mit Auftreten von Funkenbildung usw. Ebenso ist Licht ein purer Effekt eines Verhältnisses, keine *Kraft* in der Körperwelt. Das sind alles Anthropomorphismen. Nun ist Wirkung, nicht nur die Wirkung durch Druck und Stoß, wie die *Okkasionalisten* und *Leibniz* meinten, sondern auch die Wirkung durch *Wollen*. Der Wille wirkt auf den Leib, zufolge des okkasionalistischen Gesetzes. Da dieses jenen Denkern unbekannt war, zogen sie Gottes Eingreifen heran.

'Gerade die Beziehung zwischen Leib und Seele ist es, die zur okkasionalistischen Idee, und zwar speziell die Verhältnisse, die in der psychischen Welt herrschen, die zum Grundgedanken der *Entstehung aus dem Nichts*, der *Kreation*, führen.' Die Entstehung aus dem Nichts,

[1] Metaphysik. S. 381, 384, 139 u. a.

Digitized by Google

die *Lotze*[1] für undenkbar erklärt, womit er zugleich die Unendlichkeit des Wirklichen zu einer möglichen Annahme erhebt[1], ist nichts Rätselhaftes und Abenteuerliches, vielmehr ist sie *Faktum* und das *Alltägliche*! 'Jedes von den Tausenden und Millionen Erlebnissen, die ich täglich habe, all die Empfindungen, Gefühle, Akte, die ununterbrochen wechseln, wo kommen sie her? Aus dem Nichts. Und wo gehen sie hin, wenn sie aus dem Bewußtsein verschwinden? Ins Nichts. Wie meine ganze Seele, die im traumlosen Schlafe und in der Ohnmacht aufgehört hat, zu sein, und die jeden Morgen wieder neu ins Dasein tritt.' Genau so wie auf psychischem, verhält es sich aber auch auf physischem Boden. Als Beleg der Fall des Zusammenstoßes einer rollenden Kugel mit einer ruhenden. Diese tritt in Bewegung, jene in Ruhe. Die Bewegung kann nicht von einer Kugel zur andern übergehen, nicht selbst sich bewegen. Von *Kraft* ist bei dem Vorgang nicht das mindeste, denn Kraft ist pure Fiktion, lediglich Ausdruck dafür, daß die Bewegung der stoßenden Kugel ins Nichts *versinkt*, die der gestoßenen aber aus dem Nichts *bricht*. Das ist der wahre Vorgang an sich. 'Freilich wunderbar ist die Grundtatsache der Kreation stets, wie alle Grundtatsachen letzten Endes tief wunderbar sind.' Sehr treffend wendet sich *Lotze* gegen die unaustreibliche Gewohnheit, nichts Wunderbares in den ersten Gründen der Dinge sehen zu wollen, und zu fragen, wie geschieht es denn, daß aus dem Nichts etwas entsteht! Daß mit der Idee der Entstehung aus dem Nichts der Naturwissenschaft nicht zu nahe getreten ist, mögen die treffenden Ausführungen *Hartmanns*[2] bestätigen, in denen er die Vorwürfe zurückweist, die gegen seine Lehre von den „Eingriffen" in den mechanischen Prozeß des Unorganischen erhoben worden waren. „Die anorganischen Kräfte und Gesetze sind überall und immer in Aktualität, die organisierenden Funktionen hingegen nur da, wo durch die Gruppierung der unorganischen Materie die Bedingung ihrer Aktualität gegeben ist. Unter dem Gesichtspunkt der unorganischen Naturgesetze erscheinen deshalb die organisierenden Funktionen als Eingriff in denjenigen Verlauf, welchen die materiellen Bewegungsprozesse ohne deren Hinzutreten genommen haben würden. Unter dem Gesichtspunkt der gesamten Naturgesetzlichkeit hingegen sind die unorganischen und die

[1] Metaphysik. S. 302, 279 u. 185 — 279.

[2] Philosophie des Unbewußten. Zweiter Teil. Ausgewählte Werke. Elfte, erweiterte Auflage. Alfred Kröner, Leipzig 1904. Band VIII. S. 544.

Digitized by Google

organisierenden Funktionen nur zwei Seiten" ... 'des, würden wir fortfahren, unter dieser Gesetzlichkeit stehenden Gesamtgeschehens'.

'Von den Tatsachen der Erfahrung aus ist ebenso naheliegend, wie der Gedanke der Entstehung aus dem Nichts, der Gedanke einer derartigen Entstehung *bei Gelegenheit* gegebener bestimmter Verhältnisse. Die ganze Wechselwirkung zwischen Körper und Seele ist dafür ein einziger Beleg. Die Gebundenheit des Auftretens von Psychischem an das Vorhandensein von Gehirnsubstanz, von bestimmter Protoplasmastruktur und umgekehrt die Bewegung meiner Glieder als Effekt in meinem Bewußtsein aufgetretener bestimmter Wollungen. Das okkasionalistische Prinzip in der Metaphysik ist also ein rechtschaffenes, von der Erfahrung gefordertes. *Schöpferisch* bleibt die nach ihm sich ereignende Entstehung aus dem Nichts, auch trotz der Gebundenheit an sie bedingende Faktoren. Obwohl z. B. die aus dem Nichts schießende Tendenz der Flügelbildung durch die Vergangenheit des Subjekts und durch die Umwelt determiniert, also bei Kenntnis aller Daten voraussehbar ist, kann man diese Tendenz schöpferisch nennen, denn sie ist im Gegensatz zu dem unschöpferischen rein mechanischen Geschehen etwas *Neues*. Das Neue ist also nicht gleichbedeutend mit vorherbestimmbar, wie *Bergson* dies merkwürdigerweise annimmt. 'Das okkasionalistische Prinzip ist also ein Prinzip der Kreation.' Mit dem bloßen Dasein eines Gehirnvorgangs ist ein seelischer Prozeß, mit dem bloßen Dasein eines psychischen Prozesses eine Bewegung gesetzt[1]. Nicht ist in den Dingen ein „Trieb" der Verwirklichung ihrer Veränderungen und Gestaltungen, wie *Lotze*[2] annimmt, sondern die mit und zwischen den Dingen gesetzten Verhältnisse setzen Effekte. Diese Verhältnisse und Beziehungen bestehen *an sich*, nicht nur, wie *Lotze*[2] unfaßlicherweise behauptet, nur im Geist des Beziehenden und für ihn! Dann wäre ja kein Ding mit sich identisch! Das Entspringen gewisser Effekte aus dem Nichts bei Gegebensein bestimmter Verhältnisse *ist* ein Gesetz und ein Erklärungsgrund. Das verkennt *Lotze*[3] vollkommen.

Es gibt demnach auch *objektive* Naturgesetze, zugleich mit den Verstandesgesetzen der Erfahrung. Der Verstand schreibt nicht der *Natur* die Gesetze vor, sondern nur dem *Erfahrungsstoff*. Während also dem

[1] Vgl. *Lotze*, Metaphysik. S. 415.
[2] A. a. O. S. 299.
[3] A. a. O. S. 136/137.

Digitized by Google

Kausalgesetz nur transzendentale Bedeutung zukommt, haben die als Abwandlungen des „operari sequitur esse" zu betrachtenden Naturgesetze *metaphysischen* Sinn! Letztere spiegeln sich im Geist, erstere nicht notwendig. Das operari-Gesetz spiegelt sich treu und adäquat im Denken; das Kausalgesetz dagegen nimmt im Denken Notwendigkeitscharakter an, den es im Sein nicht hat. Eine Abwandlung des operari-Gesetzes ist folgendes Naturgesetz: *Elemente ganz bestimmter Art, in bestimmten Verhältnissen gegeben, verhalten sich notwendig identisch, gleichförmig, solange sie ihre Natur identisch beibehalten und solange die Verhältnisse dieselben sind.* Ihre Natur können sie natürlich verändern, d. h. aber nur ihre Form, ihre Konfiguration. Aber Materie bleibt darum die Materie trotzdem. Und die das oberste Wesen Materie betreffenden regionalen Axiome bleiben in Kraft, solange die Materie Materie bleibt. Alles mag wechseln, es bleibt doch *Stoff*wechsel, d. h. es bleibt immer wieder Stoff. Daß Stoff zu *Geist* wird, ist unmöglich. Gestaltwechsel ist möglich. Aber Materie kann so wenig Geist werden, wie ein Wert Wirklichkeit werden kann. Wenn er verwirklicht ist, bleibt er trotzdem noch Wert. Kann aber Materie ihr regionales Wesen nicht abstreifen, dann kann auch das aus ihrer Natur Folgende, d. h. das Naturgesetz, das allgemeinste Naturgesetz nie aussetzen. Es kann zwar ein Körper sich wandeln, aber niemals sein oberstes materiales Gattungswesen abstreifen. Man kann natürlich nicht a priori sagen, daß der Stein zur Erde fällt. *Wenn* aber der Stein zur Erde fällt und wenn die Gesamtsituation, alle bei dem Geschehen gegebenen Umstände bekannt sind, dann läßt sich a priori sagen, daß bei identischer Wiederherstellung der Gesamtlage der Stein wieder fallen wird. Dann fällt er *immer* und fliegt nicht in die Luft. *Nicht* schreibt dann der Verstand der Natur die Gesetze vor! Damit erledigt sich die Frage der Willensfreiheit: Ist eine bestimmte seelische Vorgeschichte einerseits, ein bestimmt geartetes (und notwendig der Vorgeschichte gemäß erlebtes) Erlebnis andererseits gegeben, dann springt mit Notwendigkeit als Effekt eine ganz bestimmt geartete Handlung aus dem Nichts. Welche, ist a priori nicht zu sagen.

Freilich absolute Notwendigkeit im strengen Sinne liegt hier überall bei den metaphysischen Naturgesetzen und ihren Auswirkungen *nicht* vor. Es ist *logisch* möglich, daß, wenn in einem späteren Zeitpunkt genau dieselben Objekte in derselben Beschaffenheit im selben Verhältnis und unter denselben Umständen auftreten, der Effekt des

Digitized by Google

ersten Falles *nicht* wiederkehrt! Die Erfahrung freilich zeigt die Wiederkehr, darum ist sie wahrscheinlich, wie eine Änderung des Naturgesetzes oder gar sein völliges Nichtbestehen derart, daß etwa bei jedem einzelnen Steinfall ein Willensakt Gottes beteiligt wäre, gänzlich unwahrscheinlich ist. Trotzdem ist aber jederzeit eine Durchbrechung des Naturgesetzes grundsätzlich möglich, und eine solche bei der Weltentstehung sogar eine durchaus zulässige Annahme.

Das nach dem okkasionalistischen Prinzip den Effekt nach sich ziehende „Verhältnis" setzt natürlich die Existenz einer *Mehrzahl* von Wirklichkeiten voraus. Die Relationen sind Relationen von rein mechanisch zu verstehenden Strebungen und psychischen Erlebnissen. Die Einzelstrebung und das Einzelerlebnis setzen noch kein Verhältnis, sondern erst eine Vielheit von ihnen setzt ein Verhältnis in dem Sinn, daß die Gegegebenheitsform, also die Beziehungen der Einzelstrebungen bzw. Einzelerlebnisse dieses Verhältnis ist. Nicht eine Einzelstrebung, nicht ein Einzelzustand setzt das Verhältnis, sondern erst zwei, die aber erzeugen nicht, wie *Lotze*[1] mystisch darstellt, durch eine besondere verhältniserzeugende *Tätigkeit* das Verhältnis, das doch der Grund aller Qualität und alles Soseins ist, sondern ohne diese Tätigkeit, rein durch die (nicht durch eine Tätigkeit der Dinge *erzeugte*) Gegebenheitsform der beiden Glieder des Verhältnisses, werden diese nun aktualistisch oder substantialistisch gedacht, springt als Resultante das Verhältnis heraus. Die Dinge und deren Zustände *sind* keine Verhältnisse, sondern *begründen* Verhältnisse und sind zugleich durch sie begründet, insofern eben die Dinge nur in Verhältnissen existieren können (Sein heißt in Beziehungen stehen), und insofern die Art der Beziehung Grund einer Wirkung, eines Effektes ist. Sowohl ihre allgemeine Natur, wie ihre besondere Art haben dabei die Strebungen *nicht* durch das Verhältnis, sondern durch einen Entstehungsakt aus dem Nichts, durch die sie in dieser bestimmten Intensität gesetzt sind, wodurch dann freilich Verhältnisse gesetzt sind, die ihrerseits wieder „Effekte", Wirkungen zur ipso datu der Strebungen gegebenen Folge haben, *also Veränderungen ihrer selbst setzen*, d. h. neue Verhältnisse mit neuen Effekten usw., damit also die Veränderung, die Veränderungen der Zuständlichkeit, und den Weltprozeß einleiten. Aus dem Nichts entspringen Strebungen bestimmter Intensität und Richtung. *Damit* sind Verhältnisse gegeben, mit diesen bestimmte Effekte in und

[1] Metaphysik. S. 223 unten/224.

Digitized by Google

zwischen den Dingen. Die Verhältnisse, die Effekte setzend, setzen ipso datu ihre Veränderung und damit neue Effekte in und zwischen den Dingen.

Ist, so könnte man denken, mit einem Verhältnis ipso datu seine Veränderung gesetzt, dann müßte doch zu gleicher Zeit die Veränderung der Veränderung und so fort in infinitum gesetzt sein, d. h. alles müßte *gleichzeitig* sein. Dem ist aber nicht so. Denn die Veränderung, die allerdings mit dem Verhältnis gesetzt ist, ist doch ein *zeitlicher* Vorgang! Also müssen die mit der Veränderung in jedem ihrer Momente gegebenen, allerdings ipso datu und gleichzeitig gegebenen Veränderungseffekte gleichfalls sukzedieren. Also kann nicht alles in einem Schlag gesetzt sein. Mit einem Verhältnis ist gesetzt etwa eine Bewegung, z. B. des Steins zur Erde. Die Bewegung aber ist zeitliches Geschehen, und sie setzt neue Verhältnisse, die genau so sukzedieren, wie die Phasen der Bewegung. *Der Effekt ist eben kein ruhendes Sein, sondern eine Veränderung, ein Werden!* Das ist des Rätsels Lösung.

Daß Ursache und Wirkung gleichzeitig sein müsse, wie *Lotze*[1] meint, gilt nur für die unmittelbaren Ursachen, nicht für die mittelbaren. Mit dem Gegegebensein eines Verhältnisses ist ein Effekt gesetzt, d. h. Ursache und Wirkung, nicht aber die Ursache dieser Ursache, denn die ist vergangen. Nur gestoßene und stoßende Billardkugel, nicht aber gestoßene Kugel und stoßender Arm sind gleichzeitig. Allerdings: stoßender Arm, gestoßene erste Kugel und dadurch bereits wirkend beeinflußte, wenn auch noch nicht bewegte zweite Billardkugel sind gleichzeitig. Aber eben die Bewegung der zweiten Kugel ist mit dem stoßenden Arm noch nicht gesetzt (höchstens eventuell die Anziehung der zweiten Kugel durch die erste nach dem Gravitationsgesetz). Also ist nicht alles gleichzeitig, obwohl unstetig im Übergang. Sukzession liegt vor trotz der Unstetigkeit, denn die Bewegung der zweiten Kugel setzt erst im Augenblick der Berührung jäh und voll ein.

In der Natur wäre nur *dann* alles zugleich, wenn alles Geschehen eine Folge von Ursache und Wirkung wäre. Ursache und Wirkung allerdings sind gleichzeitig. Und die Wirkung kann wieder Ursache sein. Dann ist sie mit ihrer Wirkung zugleich. Aber die Wirkung ist nicht *bloß* Ursache, nicht *erschöpft* sich ihr Sein im Kausieren,

[1] Metaphysik. S. 307.

Digitized by Google

sondern ihr Sein ist vielleicht zudem Bewegung. Die ist Folge und Dauer, und Dauer und Folge ist daher keineswegs bloßer Wahn, wie *Jacobi*[1] meint. Die Wirkung als Ursache mag mit ihrer Folge zugleich sein, was die Fortdauer der Wirkung über die Ursache (z. B. Wegschleuderung eines Körpers durch den geworfenen Stein aus dessen Flugbahn) hinaus aber absolut nicht ausschließt[1]. Auch Wollen und Handeln fällt nicht in einen Augenblick: die Erregung der Nerven bis zur Kontraktion der Muskeln ist ein Kausal*fluß*[1]!

Die Gesamtheit der Verhältnisse eines bestimmten Moments sei *die Lage* genannt. Keineswegs brauchen nun sämtliche Elemente (Dinge) mit sämtlichen Elementen (Dingen) *in Wechselwirkung* zu stehen (*Lotze, Rehmke*), wohl aber darf es kein Ding geben, das nicht überhaupt in Wechselwirkung stünde, sonst existierte es nicht. Es ist also nicht die Lage ein einheitliches „Durch", wohl aber ein Inbegriff von Verhältnissen, deren jedes bedingt ist durch ein antecedens, so daß jedem Inbegriff ein bedingender Inbegriff vorhergeht.

Daß Wirken ein Effekt von Verhältnissen ist, das führt aber zurück auf ein *Urverhältnis*, und die Frage erhebt sich, woher nun dieses Urverhältnis sein soll? Daß es aus dem Nichts gekommen sein soll, will man zunächst nicht annehmen, nicht weil die Entstehung aus dem Nichts etwas Rätselhaftes wäre, sie ist ja vielmehr, wie schon betont, das Alltägliche, sondern weil diese in der Erfahrung *gebunden* ist an Antezedenzien! Man ist aber doch zu dieser Annahme gezwungen. Das Urverhältnis *muß* aus Nichts geworden sein und *kann* nicht bestanden haben, weil es *überhaupt* nicht bestehen kann, ohne sofort zu vergehen. Also *muß* es aus dem Nichts herausgebrochen sein, und zwar mit seinen Inferioren. Diese können nämlich nicht etwa verhältnislos, gleichsam als Materie des Verhältnisses, bestanden haben und von diesem als der Form ergriffen worden sein. *Wenn alles Bestehende auf ein Urverhältnis zurückweist, dann muß dieses Urverhältnis sowohl, als auch seine Inferiora blitzartig aus dem Nichts entstanden sein.* Vor diesem Erstentstehen war in der Welt absolut nichts. Es war also einmal überhaupt keine Wirklichkeit da, also auch kein Raum. Der Ursprung der Welt ist, wie *Lasker*[2] richtig sagt, nicht als Ereignis innerhalb Raum und Zeit zu denken, und zwar, das ist hier

[1] David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Gottl. Loewe, Breslau 1787. S. 97 — vgl. S. 101 — vgl. S. 108.

[2] Unvollendbar. S. 397 bis 399 u. 396.

Digitized by Google

hinzuzufügen, dies deshalb nicht, weil das Herausbrechen der Welt aus dem Nichts Raum und Zeit ja erst setzt. Daß jeder Anfang einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache, und ebenso, daß er eine Zeit voraussetze, ist ein Irrtum von *Kant*, der im übrigen ja auch die Ansicht vertritt, daß das erste Geschehen aus dem Nichts bricht. Das Ding „war" vor seiner Existenz nicht, aber dieses Nichtgewesensein wäre nicht in der realen, d. h. nicht in der lebendigen, sondern in der ideellen Zeit. Weil wir die Zeit hypostasieren und abgetrennt von dem Inhalt, der in ihr steht und mit und in dem sie allein ist, nehmen, deshalb lediglich muß uns jeder Anfang notwendig als Fortdauer eines früheren Tatbestandes erscheinen und entsprechend jedes Ende als Bedingung der Fortdauer desselben, wie *Lotze*[1] treffend ausführt. Daß das Geschehen einen Anfang haben muß, geht ganz allgemein ja schon daraus hervor, daß Geschehe*nes* ein notwendig *endlicher* Inbegriff ist. Geschehenes ruht und ist *Wirklichkeit* gewesen, also von einer Ordinalzahl betreffbar, die von einer höheren überboten werden kann, der *keine* Wirklichkeit mehr entspricht. Die Reihe der vergangenen Reihen gleichzeitigen Geschehens ist eine Reihe erstarrter, ruhender Ereignisse. Jede Reihe von der Reihe der soeben vergangenen Ereignisse an gerechnet trägt eine Nummer, denn jede ist in der Vergangenheit gesetzt, vorhanden. *Jede* Nummer aber ist überbietbar. Nun ist ein Inbegriff von Gegenständen (Reihen), innerhalb dessen auch nur *ein* Gegenstand auftritt, dessen *Nummer* durch eine höhere überbietbar ist, also durch eine höhere *Nummer*, nicht durch einen numerierten *Gegenstand*, endlich. Daß jedes numerierte Ding ein weiteres hinter sich habe, ist dagegen *kein* Gesetz. Also muß eine erste Reihe der Geschehnisse angenommen werden, d. h. *das Weltgeschehen muß einen Anfang haben*[2]. Und damit muß, trotzdem die Dinge Substanzen sind, auch die *Welt* einen Anfang haben, denn die, wie alles Wirkliche, notwendig *endlichen* Geschehenseffekte sind *mit* den Dingen gesetzt. Also müssen auch die *Substanzen* eines Tages aus dem Nichts gesprungen sein. *Meinongs* zur Erweisung des Kausalgesetzes angeführtes Argument, ein ursachloser Anfang sei wesensmäßig unmöglich, weil dieses erste Geschehen vor seinem Wirklichsein möglich gewesen sein müsse und Möglichkeit eine Tatsächlichkeit voraussetze, ist nicht stichhaltig.

[1] Metaphysik. S. 285/286.

[2] *Hiervon abweichend andere Notizen, wie:* „Ich nehme Materie als ewig an (*auch in Hinblick auf die Vergangenheit gemeint*)."

Digitized by Google

Das erste Geschehen war eben *nicht* möglich. Weder möglich noch unmöglich war es!

Was endlich den Einwand *Rehmkes*[1] betrifft, die Reihe der Veränderungen bedingenden Einzelwesen (z. B. stoßender Elemente) müsse eine unendliche gewesen sein, weil man sonst auf ein letztes unveränderliches Element stoße, das es nicht geben könne, weil Wirklich-sein von anderen Einzelwesen Abhängig-sein, durch sie „Verändert"-werden-können heiße, so ist zu entgegnen, daß in keiner Weise einzusehen ist, daß man auf ein Unveränder*liches* stoße. Man stößt auf ein nur nicht durch andere *Einzelwesen* Verändertes. Man stößt auf ein veränderndes und zugleich verändertes (*sich* verändernde) Element (bzw. auf eine Vielheit solcher). Dessen Veränderung allerdings muß nach *Dührings* Gesetz einen Anfang haben. Dieser Anfang kann demnach nur ein *grundloser* sein[2]. Für wahrscheinlich ist es zu halten, daß dieser Anfang ein allen Elementen *zu gleicher Zeit* zuteil gewordener ist. Dann aber, mit dem Anfang, sind sofort Verhältnisse gesetzt, Verhältnisse sich verändernder Elemente. Sind diese Verhältnisse gesetzt, dann sind sie sofort, ipso actu, in und mit ihnen selbst nicht gesetzt, d. h. Effekte springen *mit* ihnen (den Verhältnissen) aus dem Nichts, eben damit die Verhältnisse *mit ihnen* aufhebend[3]. Das Gesetztsein eines Verhältnisses ist also das Nichtgesetztsein eines Verhältnisses.

Es erhebt sich nun die Frage, ob die zuerst dem Nichts entsprungene, die Welt beginnende Wirklichkeit die physische Welt war, oder ob nicht etwa ein absoluter Geist, Gott, angenommen werden könne, der, seinerseits aus dem Nichts geworden, die materielle Welt gesetzt, geschaffen hätte. Fraglos hat man sich der ersteren Annahme zuzuwenden, denn die letztere Hypothese ist unbegründet, da wir Geist nur unter der Voraussetzung von Materie kennen, weil wir überall Physisches als Bedingung des Psychischen vorfinden[4], und kein Grund einzusehen ist, warum psychisches Streben *eher* aus dem Nichts ent-

[1] Grundwissenschaft. S. 681.

[2] Vgl. zur Frage der grundlosen Initiative des Weltprozesses *Erich Becher*, Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung. Georg Reimer, Berlin 1915. S. 9.

[3] *Damit stehen nicht im Einklang andere Notizen, in denen es heißt:* „Wirklichsein bedeutet allerdings (gegen *Rehmke*, Grundwissenschaft. S. 685) Wirken und Wirkungerfahren. Darum gibt es doch ein Wirklichsein *vor* Beginn des Weltprozesses: die Elemente wirkten da, obwohl in Ruhe, *auch* — obschon nur in uneigentlichem Sinne —, nämlich als bestimmt durch Gravitation, sie *drückten*!"

[4] *Lasker* bestreitet das mit Unrecht (Unvollendbar. S. 267).

Digitized by Google

stehen sollte, als physisches. Materie bestimmter Konstitution ist die occasio für das Aufsprühen von Geist, psychischen Erlebnissen und Akten aus dem Nichts. Das zeigt die Erfahrung. Darum ist das okkasionalistische Prinzip zur Erklärung des Psychischen — und damit überhaupt in der Metaphysik — ein rechtschaffenes. Nicht aber darf umgekehrt Geist als die occasio für Materie behauptet werden. Denn dies hat die Erfahrung noch nie gezeigt. Also darf es, als völlig unwahrscheinlich nicht angenommen werden, daß „der Leib vor der Schöpfung nur in potentiellem Zustande sei", wie *Vischnu-Narayana* [1] lehrt. Es ist also wohl sicher, daß reiner Geist (Gott) nicht *vor* der Welt (Materie) sein kann, daß er sie also nicht erschaffen haben kann [2]. Gott könnte als Geist nur okkasionalistisch bedingt durch vorgegebene Materie existieren, also nur unter Voraussetzung, erst nach dem Vorhandensein von Nichtpsychischem aus dem Nichts gesprungen sein! 'Also nicht am Anfang, sondern im Gegenteil viel eher am Ende des Daseins auftreten!'

Daß die Hypothese Gottes aber überhaupt abundant, weil durch die Erfahrung nicht gefordert, ja ihr widersprechend ist, haben wir gesehen. Wenn Gott die Dinge, die Elemente geschaffen hat, dann in einer bestimmten Natur, aus der ihr Verhalten und, wenn sie in Beziehungen treten, bestimmte Effekte folgen. Das würde den Okkasionalismus an sich nicht ausschließen. Denn das Verhalten, das operari hat Gott direkt als einzelnes Geschehen *nicht* geschaffen. Er hat die Elemente *so* geschaffen, daß nach okkasionalistischem Prinzip solche Effekte folgen. Das Verhalten geht also ohne Gott vor sich. Mit Gott nur, wenn im *einzelnen* Fall der Anziehung Gott mit seinem Wollen als Ursache wirksam wäre. Dann hätten wir statt Naturgesetze Willkürakte Gottes. Das wird man nicht gerne wollen. Aber möglich, logisch möglich wäre es, auch eidetisch. Nur ist kein logischer Zwang oder auch nur Veranlassung zu dieser Annahme. Denn warum sollen die Elemente erschaffen worden sein? Ferner wäre ein einmaliger Willensakt Gottes die Ursache, daß nicht nur im Augenblick desselben, sondern für immer als Wirkung „Fall", „Anziehung", „Bewegung" einträte. Das widerspricht aber der Erfahrung, nach der Ursache und Wirkung gleichzeitig ist. Eidetisch und logisch ist das Er-

[1] S. 73.

[2] Noch weniger kann die Materie aus Kräften entstanden sein, wie *Jakob Böhme* — das Grundgebrechen seiner Mystik — es will (Mystik. III. S. 154).

Digitized by Google

stere allerdings möglich. Aber gänzlich unwahrscheinlich und unbefriedigend ist es. Der Okkasionalismus dagegen ist durch Erfahrung belegt[1].

Die Welt begann also damit, daß die Materie in Gestalt von durch Zwischenräume getrennten Atomen aus dem Nichts sprang. *Wie kam aber nun die Bewegung in die Materie,* in die physische Welt? Es ließe sich hier Verschiedenes annehmen. Entweder, daß unbewegte Materie nie existiert hätte, daß also vor dem ersten Geschehen, vor dem Beginn des Weltprozesses nichts, keine Materie vorhanden gewesen wäre, sondern daß bewegte Materie aus dem Nichts gesprungen wäre. Das ist aber unbefriedigend und am unwahrscheinlichsten. Nun könnte Bewegung durch Gott oder ein anderes Prinzip in die Welt gekommen sein. Damit ist jedoch nichts erklärt und das Problem lediglich *verschoben.* Wie kommt denn dann Bewegung in Gott bzw. in das fremde Prinzip? Dann ist ja, wie eben festgestellt, reiner Geist ohne Materie bestimmter Konstitution unwahrscheinlich. Freischwebender Geist, noch mehr Geist als Folge *ruhender* atomisierter, toter Materie ist gänzlich märchenhaft. Dann bleibt nur die Möglichkeit[2], daß zusammen mit dem Entstehen der Materie aus dem Nichts die erste Bewegung, als *Effekt des mit der Materie* als innerhalb ihrer bestehend *gesetzten Verhältnisses,* aus dem Nichts entsteht. Eine erste Bewegung *erklärt* also der Okkasionalismus nicht, sondern er *postuliert* sie als hervorbrechend aus dem Nichts in Gestalt einer Vielheit von Dingen gleich Wirkungssystemen, die in bestimmten Verhältnissen gegeben sind und eben damit in ipso datu relationis einsetzender, besser gegebener Veränderung des Verhältnisses. Aus dem Nichts brechen Strebungen bzw. Strebungszusammenhänge, und zwar, wenn gesetzt, dann in einem Verhältnis, und eben damit in einem *bestimmten* Verhältnis (*Fichte*) gesetzte. *In* diesem Urverhältnis liegt der Grund, es bedeutet zugleich den *Anfang* alles Geschehens; mit dem Urverhältnis sind ipso datu seine Effekte und die Effekte seiner Effekte usf. in infinitum

[1] Vgl. *Driesch,* Wirklichkeitslehre. S. 122 ff.

[2] *In einer anderen, m. E. weniger glücklichen Fassung heißt es an Stelle des Obenstehenden:* „Dann bleibt *nur* die Möglichkeit eines grundlosen Auftretens von Bewegung in der Materie. Dieses grundlose Auftreten bedeutet allerdings eine Durchbrechung des Naturgesetzes, wonach bei Identität der Elemente und ihrer Verhältnisse, d. h. also bei Existenz ruhender, unveränderter Atome, notwendig der Effekt identisch verharrt, also Gleichgewicht herrscht. Aber eine Denknotwendigkeit der Gültigkeit dieses Gesetzes besteht *nicht*! Seine Durchbrechung ist möglich und darum auch die Entstehung der ersten Bewegung aus dem Nichts."

Digitized by Google

gesetzt [1]. Der Effekt des Urverhältnisses ist *seine* Veränderung. So braucht kein besonderer Erklärungsgrund für die Veränderung gesucht zu werden.

Die physische Welt ist also, die Wirklichkeit beginnend, lang vor der psychischen aus dem Nichts entstanden. Wie kommt es nun aber, daß, während Psychisches fortgesetzt vor unseren Augen dem Nichts entspringt, Physisches heute doch wohl nicht mehr neu entsteht? Tatsächlich *scheint* dies nur so. Sehr wohl entspringt auch jetzt noch Physisches, genau so, wie das Seelische, fortgesetzt dem Nichts. Wenn infolge einer Beziehung m ein Stein zur Erde fällt, so muß sich nicht, wie *Lotze* [2] meint, die Erde durch die Beziehung m anders befinden, sondern nur der Stein — der aber absolut nichts „merkt" — befindet sich anders, insofern nämlich in ihm ein *physisches Streben* nach der Erde aus dem Nichts anschießt, zu dem Strebensinbegriff hin, dessen Ausbalancierung seine Dingheit ausmacht. Wir haben also hier einen Fall der Entstehung physischer Strebungen aus dem Nichts. Genau dasselbe liegt aber bei jeder „Verwandlung" einer Energiemenge vor, d. h. schlechthin überall und dauernd während der Existenz der physischen Welt. Bewegung „verwandelt" sich ja nicht in Wärme, denn das hieße, daß ein Identisches erhalten bliebe, das nur seine Erscheinungsform ändert. Sondern die Bewegung vergeht ins Nichts und die Wärme springt aus dem Nichts, allerdings im selben Quantum, in dem die Bewegung verschwand. Sehr richtig sagt *Robert Mayer*, daß, um zu Wärme werden zu können, die Bewegung aufhören muß, Bewegung zu sein [3]. Also entsteht die Wärme aus dem Nichts. *Die Dinge sind Strebungs- und Wirkungssysteme, die sich in ewiger Neuschöpfung von Moment zu Moment in die Zukunft hinein setzen.* Die Existenz der Welt besteht, wie *Hartmann* [4] treffend sagt, rein in der Schöpferkraft, jetzt aber nicht des Unbewußten, sondern der pluralistisch zu deutenden Kräfte und psychischen Energien. *Fortwährend vergehen und entstehen die Dinge.* Die Vergangenheit der Dinge ist völlig tot. *Aus ihr kann nichts in die Gegenwart hinein dringen.* Woher kann dann die Gegenwart kommen? *Nur aus dem Nichts!* Wie Kronos seine Kinder verschlingt, so die Zeit die Dinge, die sich stets in jeder Se-

[1] Vgl. dagegen *Lotze*, Metaphysik. S. 281 u. 284.
[2] A. a. O. S. 352.
[3] Vgl. *Lasker*, Unvollendbar. S. 377.
[4] Philosophie des Unbewußten. II. S. 195.

Digitized by Google

kunde aus dem Nichts neu erzeugen. Nur besteht nun auf *physischem* Boden, im allgemeinen wenigstens, die Grundgesetzlichkeit, daß stets genau das mechanische Äquivalent des antecedens sich neu erzeugt. *Das* ist das Gesetz von der Erhaltung der Energie, das allerdings nicht absolut gilt[1]. „Vergehen" heißt also auf physischem Boden, daß das Äquivalent in anderer Kombination auftritt, „Wachsen" in gleicher Weise, daß Strebungen bzw. Strebungszusammenhänge in einem übergeordneten Zusammenhang auftreten usw. Auf *psychischem* und *organischem* Boden dagegen besteht das Äquivalenzverhältnis zwischen antecedens und consequens *nicht:* hier tritt *Neues* schöpferisch aus dem Nichts hervor. Bringt man es sich zu Bewußtsein, daß Wirkungen und Strebungen, die sich als *Eigenschaften* darstellen, also als *ruhendes Sein*, zu unterscheiden sind von solchen, die als *Tätigkeiten* auftreten, so erhellt, daß die *Gesetze der Erhaltung des Stoffs und der Energie ein und dasselbe Gesetz* sind! Übrigens ist die Weltentstehung, die Entstehung des ersten energetischen Geschehens aus dem Nichts keine Durchbrechung dieses Gesetzes. Sie ist nur eine, die weitgehendste Durchbrechung des Gesetzes, daß Physisches, genau so wie Psychisches, nur unter der Voraussetzung von vorangegangenem Physischen aus dem Nichts entstehen kann. Nicht die Entstehung aus dem Nichts, sondern nur, wie eine solche ohne Antezedenzien möglich sei, ist ja das Rätsel. Allerdings vom Standpunkt nur der Erfahrung, nicht von dem des Denkens aus. Logisch ist die freie Entstehung aus Nichts auch des Physischen durchaus möglich, und sie *muß* sogar, wie wir sahen, für den Weltbeginn angenommen werden. Übrigens ist die Vorstellung der Unmöglichkeit des Entstehens aus Nichts nur an den *Stoff*gedanken geknüpft. Stoff aber ist subjektive Erscheinung; die Realität ist nicht Stoff[2], sondern Aktualität. Und die Entstehung eines

[1] Auch schon die moderne Physik hält weder Schöpfung, noch Vernichtung von Energie für unmöglich (vgl. *Bergson*, Schöpferische Entwicklung. S. 370).

[2] *I. N. w. statt „Stoff": „Substanz". — Während Kerler in den Notizen von 1920 und der ersten Monate von 1921 mehrfach zum Ausdruck brachte, die Wirklichkeit sei nicht Substanz, sondern Aktualität, hat er ganz zuletzt — ab Frühjahr 1921, von welchem Zeitpunkt an Kerler manches Grundsätzliche seiner Metaphysik umzustoßen und abzuändern begann — die Wirklichkeiten doch wieder als Substanzen bezeichnet, und zwar sowohl die physischen, wie auch — dies besonders ausdrücklich in einer mündlichen Mitteilung an den H. — die psychischen. Ich nehme an, daß die zeitlich wohl übereinstimmende Änderung der Definition von „Sein" (früher gleich „Wirken" — und auch wieder gleich „In-Beziehung-Stehen", trotz der treffenden Absage der „Kategorienprobleme" (S. 5) an diese Definition — ganz zuletzt gleich „Wirken-können" oder „Das in Wahrheit Sein, was gegeben ist") damit in Zusammenhang steht.*

Digitized by Google

Strebens aus Nichts hat lang nicht das Unvorstellbare, wie die eines *Stoffes* aus Nichts.

b) DIE OKKASIONALISTISCHE NATURPHILOSOPHIE

1. DING UND SUBSTANZ; EIGENSCHAFT UND WESEN; ELEMENT UND ATOM

Zu unterscheiden ist vor allem das *phänomenale* Ding und das *metaphysische* Ding. *Herbart* verquickt in seiner Metaphysik beides fortwährend. *Phänomenal* betrachtet ist „Ding" Verstandesbegriff, nicht, wie *Herbart* meint, Gruppen von Empfindungen[1] oder von Qualitäten, sondern etwas zu den Qualitäten *Hinzugedachtes*. Phänomenal sind also die Merkmale das prius als in Empfindungen — Zuständlichkeiten von bestimmter Umschriebenheit — abgesetzter phänomenaler Stoff, und die Dinge die *Kategorien*, durch die das abgesetzte Phänomenale zu Erfahrung erhoben wird. *Gegeben* sind also die Dinge rein als *Systeme* von farbigen Flächen. Fläche ist soviel wie Ausdehnung, also Eigenschaft. Nicht Ausgedehn*tes* ist ursprünglich gegeben, sondern Ausdehnung (farbige Ausdehnung) als Eigenschaft, und zwar gleich ganze *Systeme* solcher *räumlichen* Eigenschaften. Es ist also das Ding als ein räumliches *Gebilde* anschaulich gegeben. Also nicht bloß als ein Haufen sekundärer Qualitäten, wie *Herbart* irrtümlich lehrt, sondern als ein *Gebilde primärer* Eigenschaften räumlicher Art. So steht es ursprünglich in der Anschauung.

Am phänomenalen Ding sind zu unterscheiden:

a) die *Naturen* oder *Wesen*. — Ein Ding kann ein Lebewesen, ein Tier, eine Katze sein usw.

b) die *Wesenszüge* (wesentliche Merkmale): Farbigkeit *überhaupt*, Form *überhaupt*.

c) die *Bestimmtheiten* (zufällige, akzessorische Merkmale): Das Wie der Konstituentien, *welche* Farbe, *welche* Gestalt usw. Die Bestimmtheiten zerfallen in Eigenschaften und deren Modifikationen, Tätigkeiten, Zustände, Vorgänge, Umstände.

Metaphysisch betrachtet dagegen ist das Ding als ein qualifiziertes in Selbständigkeit und Geschlossenheit gesetzt: es ist *soseiendes Streben*, also *soseiende Substanz*[2]. *Ding ist Substanz, und zwar*, da keine

[1] Metaphysik. II. S. 102.

[2] Vgl. *Herbart*, Metaphysik. II. S. 103 f.

Digitized by Google

existentia ohne essentia, *soseiende Substanz und* weiterhin, da der natürliche Gegenstand nach *Laskers* Feststellung unvollendbar ist, *sich verändernde Substanz.* Veränderung, das zeigt die Erfahrung, existiert[1]. Verändern kann sich aber nur ein sich Veränderndes, also Substanz. Nun kann sich Substanz darstellen als Wirken oder als Stoff. Stoff mit Eigenschaften ist keineswegs, wie *Herbart* will, widerspruchsvoll, sondern nur deshalb unmöglich, weil Stoff ins Unendliche teilbar ist, Wirkliches aber nicht unendlich sein kann. Substanz, Ding kann also nur *Wirken* sein. Umgekehrt ist das Wirkliche, d. h. das Wirken, Substanz, aber nicht Stoff. *Herbarts*[2] Meinung ist natürlich grundfalsch, daß kein Reales an sich Substanz ist. Nur ist eben Substanz nichts anderes als lediglich der *Zusammenhang* der kontinuierlichen Wirkungen, Strebungen.

Das Ding ist ein System physischer Wirkungen und Strebungen. *Ein durch identisch bleibende, sich innerhalb eines Typus haltende Gesetzmäßigkeit der Reaktion auf Einwirkungen interferierender Gegenwirkungen und durch Kontinuität des Fortwirkens verklammertes Wirkungssystem.* Das ruhende Sein der Dinge ist, wie *Lotze*[3] sehr wahr sagt, nur eine Selbsterhaltung des stets werdenden. „Durch stete Neuerzeugung sich selbst erhaltend"[3], das ist das Ding. Ding ist der Wirkungszusammenhang, die Einheit des Wirkens, und Dingzustand die einzelne Wirkungsweise. Nicht aber ist das Ding eine Substanz im Sinne eines „starren realen Kerns", wie *Lotze*[3] meint, eine unveränderliche Substanz im Sinne der alten Metaphysik, an Stelle eines stetig sich ändernden, nur innerhalb eines Typus sich haltenden Wirkungssystems. Und ebensowenig ist das Ding das verwirklichte individuelle Gesetz seines Verhaltens[3]. Ein Gesetz ist ein Objektiv, das nicht existieren, sondern nur bestehen kann, und kein Objekt.

Die *Eigenschaften, Qualitäten* des Dings sind Wirkungsbestimmtheiten, *Arten,* zu wirken. Sie sind die *Intensität,* die *Struktur* — von ihr hängt die Farbe, d. h. die Reflexion auffallender physischer Strebungen ab — und die *Gestalt* (Komplexionsform, Ausdehnung). Die *Attribute* und ebenso auch die *genera* sind aber nicht, wie *Herbart*[4] irrig lehrt, *Eigenschaften,* die an einem Eigenschaftslosen *haften,* das dann selbst einfach wäre, sie haften weder, noch inhärieren sie, d. h.

[1] A. a. O. S. 124.
[2] A. a. O. S. 127.
[3] Metaphysik. S. 177 — 184 — 84 — 79.
[4] Metaphysik. II. S. 86.

Digitized by Google

stehen im Verhältnis von Akzidenzien zu ihrem Träger, der Substanz im Sinne der alten Metaphysik, sondern das Seiende „ist" *sie*, sie sind das, was das Seiende *ist*, sie sind die *Quiddität* des Seienden. Die „Ursachen" *Herbarts* [1], die Realen, aus deren Zusammen sich die Qualität ergeben soll, die für ihn unrichtigerweise nur Erscheinung ist, sind doch selbst Substanzen und damit notwendig *so*seiende Substanzen, wie Herbart selbst zugibt [1]. Indem er leugnet, daß dem einen realen Wesen eine Akzidenz einwohnen könne, verstößt er gegen den Satz: keine existentia ohne essentia. Es gibt keine qualitätslosen toten Reale, zu denen das Geschehen hinzuträte [2], sondern das Sein ist Wirken und Verhältnisse von Wirkungssystemen setzen als Effekt Geschehen und Veränderung. Das ist das einzig Richtige an *Herbarts* Ausführungen, daß *bloßes Zusammen* von Wirklichkeiten genügt, um Effekte zu setzen, Wirkungen hervorzubringen, die in den *Wesen* der Wirklichkeiten in keiner Weise angelegt sind [3]. Aber die zusammenseienden Dinge haben nicht bloß existentia, sondern auch essentia! Das gilt jedoch genau so auch für das *Einzelstreben*. Auch das Einzelstreben ist „Ding"; denn es ist ein *so*seiendes Streben von bestimmter Qualität. Das Streben ist sein „Wesen". Das realisierte Streben aber ist die *Substanz*, das Ding, und das „So" ist das *Attribut* (geistig, physisch), und dessen „So" ist die Qualität, die Eigenschaft. „A" ist Wirken, und zwar *bestimmt* Wirkendes, hat also inhärierende Akzidenzien, und dies auch schon vor seiner Beziehung zu andern Wirklichkeiten. Ganz irrig, daß, wie *Herbart* [4] meint, *im* Gegenstand keine Bestimmungen ruhen, daß diese erst aus dem Zusammen mehrerer Gegenstände (Ding + Licht + Augen) entsprängen, daß die Qualität in *uns* liege [4]. Nein, die Bestimmtheit ist schon mit einer bestimmten Struktur des Gegenstandes (Strebungssystems) gegeben.

Die Eigenschaften sind also die Soseinsmomente der Strebungen, bzw. der durch sie (ihre Komplexion) fundierten Gegenstände höherer Ordnung. Sie sind das *So*sein eines Seins, aber nicht ein *Sein*. Das *So*sein des Seienden ist nicht selbst ein Seiendes! Die *Eigenschaften* sind nicht seiend, sondern nur die soseienden *Dinge*. Darum kann *das Ding* also natürlich *nicht die Einheit* von Eigenschaften, der Komplex *sei-*

[1] Metaphysik. II. S. 119 — 114.
[2] A. a. O. S. 132.
[3] A. a. O. S. 300 u. 319. Nicht aber ist Räumlichkeit ein solcher Effekt.
[4] A. a. O. S. 129 — 101 u. 114.

Digitized by Google

ner Merkmale sein, wie *Hobbes, Locke, Hume* lehren, die den Begriff der Substanz als wertlos verwerfen, weil, wenn man sich von einem Ding alle Eigenschaften (Form, Farbe, Härte, Dehnbarkeit) wegdenke, dann nichts übrig bleibe. Das Ding ist vielmehr eine Einheit von Strebungen, die alle bestimmte, soseiende Strebungen sind und Qualitäten fundieren. Ein Ding ist deshalb nicht die Einheit seiner Eigenschaften, weil nur Dinge und Elemente Einheitsformen fundieren können, nicht aber Qualitäten oder Naturen. Das sind gegenstandstheoretische Sachverhalte. Eigenschaften können nicht wie Glieder eines Körpers, in Einheiten eingehen. Noch viel weniger Naturen (z. B. Materie, Geist). Ein Seiendes kann nur *ein* Attribut haben. Sagt man, es könne doch z. B. zugleich konvex und konkav sein, so übersieht man, daß die Konkavität im Begriff der Konvexität enthalten ist. Materie ist aber nicht im Begriff des Geistes enthalten[1]. Es kann also nicht *ein und dasselbe* eine Katze und eine Maus, *Geist und Körper* sein. Ein Geist kann einen Körper *haben*, aber nicht ein Körper *sein*.

Das *Wesen*, die *Qualität* des Seienden, das Streben, ist einfach, aber diese Qualität ist ein rein abstraktes Wesen (das *Herbart* zum wahrhaft Realen macht), das aber gar nicht existiert. Denn nur *modifizierte* Wesen können existieren. Attribute, genera sind nicht; Existenz haben nur ihre Modifikationen[1]. Es gibt keine Wirklichkeit, die Hund schlechthin wäre; stets ist sie eine bestimmte Hunde*art*. Man muß sich vor Hypostasierung abstrakter Begriffe hüten. Es gibt kein Tier, das nur die im Begriff des Säugers festgehaltenen Eigenschaften hätte, und ebensowenig ein Etwas „Materie", das als Ding unter Dinge eingeschmuggelt wird, das *nur* raumerfüllend, beweglich, träge wäre. Jedes Etwas ist in *jeder* Hinsicht eindeutig bestimmt[2]. Jedes Streben ist ein ganz bestimmtes *so*seiendes Streben, von ganz bestimmter Qualität, ist als Substanz, Ding *realisiertes* Streben! Ding ist also *realisiertes* Wesen! Und zwar Prozeß (Position), nicht starre einfache Qualität. Die Qualitäten aber sind eben die *Arten*, zu wirken. Diese Arten aber wirken natürlich nicht und sind abstrahiert vom Wirken gar nicht, so wenig andererseits allerdings das Wirken ohne Art ist.

„Einfach" ist das Ding, insofern es z. B. *realisiertes* Hundewesen ist. Das *Wesen* ist *keine* „zufällige Ansicht" im Sinne *Herbarts*[3]. Das

[1] Vgl. *Herbart*, Metaphysik. II. S. 85.
[2] Vgl. *König*, Materie.
[3] Metaphysik. II. S. 103/104.

Digitized by Google

realisierte Wesen aber stellt sich eben dar als Strebungs*system*, also *Vielheit*. Nur das *Wesen* des Seienden ist einfach, nicht das Seiende selbst[1]. Das ist Wirkungssystem reichster Struktur, in der die Eigenschaften fundiert sind. Unausgesetzt wandelt sich und erzeugt sich neu das System von Wirkungen, die, mit anderen Wirkungen bzw. Wirkungensystemen in Beziehung gebracht, sich in ihrer Wirkungsweise modifizieren. So ergibt sich das beharrende Ding („System", „Zusammenhang") gegenüber den sich wandelnden Eigenschaften. Nur das „Wesen" des Dings, z. B. „Stein", bleibt unverändert, nicht seine Qualitäten im Sinn der Eigenschaft. Da das Wirken (Streben) zu gleicher Zeit auf Verschiedenes wirken kann (Netzhaut des Auges, Tastorgane usw.), so hat es gleichzeitig eine Vielheit von Eigenschaften[2]. Die Eigenschaften sind in Wahrheit modifizierte Wirkungsweisen des in Beziehungen stehenden beeindruckten und zugleich beeindruckenden Dings[2]. Die Struktur und die Intensität des Strebungssystems begründen *verschiedene* Eigenschaften, die eben *am* Gesetzten sind, dem ganz Undefinierbaren, das einen wirklichen Hund von seinem bloßen Begriffsinhalt unterscheidet.

Daß ein Ding nur *eine* Qualität hat, wie *Herbart*[2] dartut, ist also in folgendem Sinne richtig. Sein ist Wirken. Trifft nun ein Wirken[2] auf ein anderes Wirken, dann wird dieses modifiziert, was sich als Eigenschaft (gleich „zufällige Ansicht") darstellt (z. B. Licht wird reflektiert und absorbiert). Als Wirkungssystem hat das Ding nur *eine* Qualität, obwohl es z. B. blau und hart ist. Blau heißt: es antwortet auf eine bestimmte Einwirkung (Lichtstrahlen) so, daß es bei gereizter Netzhaut als blau erscheint. Seine Wirkungsweise ist durch die Einwirkung etwas verändert. Es ist hart, heißt: es wirkt in dieser Intensität auf eine Gegenwirkung. „Hart" ist also „blau", d. h. deutet auf *dieselbe* Wirkungsweise — und das Ding hat nur *eine* Wirkungsweise. Aber die Wirkungsweise selbst hat verschiedene Momente: z. B. den Intensitäts- und den Extensitätsfaktor! *Das* sind nicht bloß „zufällige Ansichten". Dagegen „blau" oder „hart". Das bedeutet, daß diese Eigenschaften beruhen auf den Beziehungen, in die das Wirkende zu anderem Wirkenden *oder Leidenden* tritt. Das Ding ist Wirkendes und Wirkendes ist *nur das* Wirkende, das es *ist:* die Qualität des Seien-

[1] Metaphysik. II. S. 123 u. 128.

[2] Vgl. *Herbart*, Metaphysik. II. S. 104 — 110 — 99 — 101.

Digitized by Google

den ist einfach. Das Ding hat also sehr wohl sein Merkmal[1]: es ist die Wirkungsweise des Wirkenden. Das ist der Begriff der Eigenschaft! Unter den Eigenschaften der Dinge sind zu unterscheiden *absolute* und *relative*. Von den letzteren gilt *Herbarts* Satz[1], daß sie auf eine Vielheit, auf „mehrere" zurückweisen. Nicht aber von den ersteren. Die sind die Wirkungsweise des Wirkenden.

Das *Wesen des Seienden* also ist einfach[1]. Dasselbe Etwas kann nicht zugleich mehrere Wesen desselben Wesensgebiets sein, nicht zugleich körperlich und geistig, genauer, nicht zugleich Körper und Geist. Es kann zugleich rund, hart und blau sein, also eine Mehrheit von Bestimmtheiten aus verschiedenen Eigenschaftsgebieten tragen. Aber nicht kann eine Vielheit von Bestimmtheiten desselben Eigenschaftsgebiets einen und denselben Träger im strengsten Sinn des Wortes haben, wenn sie sich auch an einem und demselben *Ding* oder Individuum finden kann und mag. Körperlich ist nicht die Eigenschaft eines Dings, sondern sein Wesen: es ist ein Körper. Geistig ebensowenig. Geistig ist höchstens die Eigenschaft etwa von Werten.

Hinsichtlich des *Dingwesens* und der *Dingeigenschaften* ergeben sich also folgende Gesetze:

1. Ein Gegenstand kann nur *ein* Wesen sein, das natürlich eine Vielheit von Eigenschaften, nicht aber eine Vielheit von Wesen (Naturen) desselben Wesensgebietes ausmachen kann. Die Substanz *Spinozas* kann also nicht eine Unendlichkeit von Attributen, ja nicht einmal *zwei* Attribute haben! Aus dem Umstand, daß die Qualität einfach ist, darf aber nicht, wie *Herbart*[2] tut, geschlossen werden, daß das Seiende nicht zerfließe. Sehr wohl tut es das. Deshalb ist trotzdem in jedem Moment seine Qualität *einfach* (z. B. Körper). — Wenn Gott „reiner" Geist ist, dann kann er nicht zugleich Körper sein. „Naturen" können zu Eigenschaften gewendet werden, wie „geistig", „tierisch", dann bedeuten sie aber nicht mehr das Wesen, sondern „auf das Wesen bezüglich". Sagt man jedoch „Gott ist ein geistiges Wesen", so ist das identisch mit *Geist*, wie katzlisches Wesen gleich Katze ist.

2. Einem Wesen können allgemeinere Wesen *ein*wohnen (τόδε τι, Tiger, Katze, Säugetier, Tier, Lebewesen), genauer, die Wesenszüge der allgemeineren Wesen, *nicht diese selbst*. Denn „*Wesen*" ist eben Einheit von Wesenszügen (Bedeutungen), aber nicht Einheit von *Ein-*

[1] Vgl. a. a. O. S. 102 — 113 — 83 u. 92.
[2] A. a. O. S. 83 u. 92.

Digitized by Google

heiten von Wesenzügen. Im Wesen „Mensch" z. B. sind die allgemein tierischen Eigenschaften mit den spezifisch menschlichen gleichermaßen auf ihre gemeinsame Einheit, „Mensch" geheißen, bezogen. Nicht aber fundieren die spezifisch menschlichen Eigenschaften mit der Einheit der tierischen Eigenschaften (Wesen „Tier") die Einheit „Mensch". Der Begriff „Mensch" enthält wohl die Merkmale des Begriffs „Tier", aber nicht den Begriff „Tier". Wohl aber den Begriff *„tierisch"*, also einen Eigenschaftsbegriff, nicht aber einen Wesensbegriff.

Der Gegenstand ist z. B. *ein* Mensch, ein *Fall* von Mensch. Das Wesen ist Begriff, Komplex von Bedeutungen, eine Einheit von Begriffen. Also „ist" der Gegenstand nicht das Wesen, noch ist es in ihm. Sondern er ist eine „Vereinzelung" des Wesens, ein Fall von realisiertem, individuiertem Wesen (realisiertes Ideales — ideierte Realität — individuierte Idealität).

3. Ein Gegenstand kann wohl eine Vielheit von Eigenschaften haben, aber nicht aus demselben Eigenschaftengebiet (an derselben Stelle).

4. An einem und demselben Orte können nur unselbständige Gegenstände mit einem selbständigen Gegenstand zusammen sein, nicht aber mehrere selbständige. — Wenn Grün und Fis an einem Ort sind, so ist es gänzlich sinnlos, mit *Herbart*[1] zu sagen, Grün und Fis durchdringe sich. Ein Körper schwingt. Dann ist der eine bestimmte Atomgruppierung aufweisende Körper (Grün), genauer die Atomgruppierung, an einem Ort. Am selben Ort ist das Schwingende und das Schwingen, aber nur weil letzteres ein unselbständiger Gegenstand ist, ist dies möglich.

Wodurch ist nun aber die *Einheit* des sich verändernden Dings, dessen „Wesen" im Wechsel unverändert bleibt, repräsentiert? Durch die Kontinuität des sich unausgesetzt wandelnden Wirkungszusammenhangs. Ding ist Wirkendes, in bestimmter Art Wirkendes („Wesen"), *kontinuierlich*, aber zufolge seiner Beziehungen zu anderen Dingen stetig sich wandelndes *Fort*wirkendes. Das Ding ist *kontinuierliches* Streben (physisches Streben), ein Streben, das unter dem Einfluß anderer Dinge sich stetig wandelt, aber trotzdem dasselbe Ding bleibt, weil aus demselben Impuls die Substanz des *Fort*strebens geboren und genährt ist. Der Faden des Zusammenhangs des Dings

[1] Metaphysik. II. S. 342.

Digitized by Google

besteht nicht, wie *Herbart* lehrt, in unverändert bleibenden Merkmalen, sondern eben in der Kontinuität des Fortstrebens des Dings. Das sich verändernde Ding sind nicht mehrere Dinge, wie *Herbart*[1] glauben will, sondern *ein* identisches Wirkungssystem. Die Einheit ist nicht mit *Lotze*[2] als Effekt einer Tätigkeit des einheitlichen Wesens zu fassen, sondern als Wirkungs- und Strukturzusammenhang, bzw. Identität eines Impulses. So sind *chemische Elemente* Wirkungssysteme, die ihre Formel relativ unbeeinflußbar in die Zukunft hineinsetzen: „gleichförmig unterhaltene Aktionen", wie *Lotze*[2] sagt, jedoch nicht, wie er meint, des Weltgrundes, sondern freischwebende in pluralistischem und physizistischem Sinne. Wenn meine Seele im Werden *beharrt*, so heißt das: der gewordene Erlebnisstrom faßt den werdenden als Teilstrom in sich. Die Blüte ist dasselbe wie die Frucht wegen Identität des Strukturzusammenhangs, in dem die betreffenden Impulse und Tendenzen stehen, bzw. weil sie einem und demselben Strom angehören. Zum *Werden* gehört ein Beharrendes, aber das kann ein Unwirkliches, Vergangenes sein (wie der Teilstrom im *gewordenen* Strom!). Zum Ich gehört seine Vergangenheit; das Unwirkliche gehört zum Ich, zur Seele.

Ein Stück Faden ist ein Ding, das durch Abschneiden kleinster Teilchen zerstört werden kann[3]. *Verkleinert* ist es noch dasselbe Ding und doch anders, kleiner geworden. Deshalb ist es dasselbe Ding, weil die Teildinge des kleiner gewordenen Dinges Teildinge des ursprünglichen sind bzw. waren. Dagegen besteht, obwohl er teilbar ist, ein Papierblock nicht aus Teildingen, wie *Rehmke*[4] richtig bemerkt. Denn die Teile haben, während die Teildinge Wirkensglieder sein müssen, nur methodologische Form. — Von einem *„größer gewordenen"* Ding kann man auf *anorganischem* Boden nur bei Wachstum durch Durchdringung und Ausweitung der Poren mit bzw. durch Stoff reden. Dasselbe Ding, wie das ursprüngliche, ist das vergrößerte nur dann, wenn die Masse des ursprünglichen Dinges im vergrößerten Ding vorherrscht, d. h. die Masse des hinzugetretenen Stoffes übertrifft. Gleichzeitige Veränderung der Form beeinträchtigt die Identität des Dinges nicht. Das Ding ist eben anders geworden, trotzdem aber noch

[1] A. a. O. S. 107.
[2] Metaphysik. S. 289 — 381/382.
[3] Vgl. Sutra's des Vedanta. S. 349.
[4] Grundwissenschaft. S. 329.

Digitized by Google

dasselbe Ding. Das wachsende *organische* Ding ist trotz fortwährenden Stoffwechsels, der auch grundsätzlich ein totaler Wechsel der *Form* sein könnte (nur eben nicht *ist*) *dasselbe* Ding, wenn der (beim Menschen z. B. an das Großhirn gebundene) Strukturzusammenhang formgebender Impulse (die subkortikalen Zentren beeinflussender Direktiven) identisch erhalten ist. (Je nachdem man den Menschen definiert, kann man an die Stelle des Großhirns auch das verlängerte Mark setzen.)

Entstehen und Vergehen ist etwas dem Ding Widerfahrendes, kein „Zustand" des Dings.

Nach *Simmel* ist ein Körper dann ein Ding, wenn er einem Begriff zugeordnet ist[1]. Der Begriff schafft das Ding. Man kann einen Felsen als ein oder als mehrere Dinge ansehen, je nachdem man den Begriff „Fels" oder „Felsstück" auf ihn anwendet. In der materiellen Welt ist ja alles zerschlagbar, also aus vielen Dingen bestehend vorstellbar. Anders dagegen die Seele. Indessen hängt es doch nicht *bloß* vom Begriff ab, was ein Ding ist. Ein Wald ist wohl eine Einheit, aber kein Ding. Körper, die nicht räumlich zusammenhängen, *nicht* zusammen *eine* Gestalt und *eine* Größe neben ihrer besonderen, ihnen als Teilding zukommenden, haben, sind *nicht* ein Ding trotz gegenseitiger Anziehung, Sonne und Erde z. B. Eine stetige Wirkenseinheit von Dingen ist noch kein zusammengesetztes Ding, wie *Rehmke*[2] meint. Sonst wäre Sonne und Erde ein Ding. Vielmehr ist *räumliche Kontinuität, Berührungszusammenhang* erfordert, damit zwei Dinge eines seien. Ob *zusammenhängende* Dinge als eines oder mehrere aufgefaßt werden aber ist *subjektiv*. So können der Magnet und das von ihm festgehaltene Stück Eisen als zwei Dinge angesprochen werden, obwohl die Kohärenz zwischen ihnen stärker ist. Auch Zusammenhang durch Adhäsion genügt nicht, um zwei zusammenhängende Dinge zu einem zu stempeln. Tafel und Kreideteilchen stehen in *stetiger* Wirkenseinheit und Adhäsion ist wirksam. Trotzdem bezeichnet man beides zusammen nicht als *ein* Ding. Absolutes läßt sich darüber, ob es sich in solchen Fällen um ein oder mehrere Dinge handelt, eben überhaupt nicht sagen. Die Einheit ist hier eben rein *methodologische* Form.

Einfach ist etwas anderes als unteilbar. *Atome* sind einfache Dinge und doch *nicht unteilbar*, wenn auch *in Wirklichkeit* unteilbar, ob-

[1] Lebensanschauung. S. 175.
[2] Grundwissenschaft. S. 303.

Digitized by Google

wohl zusammengesetzt aus Elektronen, also *zergliederbar* [1]. Die Atome sind zusammengesetzte Dinge, aber nicht aus Dingen verschiedenen Elements, auch nicht aus Dingen gleichen *Elements*, sondern eben aus Elektronen. Daß sich, wie *Rehmke* [1] sagt, im *Gegebenen* „unteilbares Ding" überhaupt nicht findet, hat seinen Grund darin, daß das Gegebene *Erscheinung*, Stoff ist! Für die Wirklichkeit ist damit also gar nichts gesagt.

Daß das Ding aus Dingbestimmtheiten — Größe, Gestalt, Ort usw. — bestehe, wie *Rehmke* [2] behauptet, ist ganz sinnlos. Das Ding ist nicht eine Einheit von Größe und Gestalt[2], sondern von Teilen. Denn Größe, Gestalt, wie auch Ort, sind unselbständige abstrakte Momente — auch als diese bestimmte Größe usw. —, aber keine „Einheiten", denn diese sind wesensmäßig Gegenstände höherer Ordnung, Inferiora können aber nur selbständige Gegenstände sein. Gestalt überhaupt und *bestimmte* Gestalt bildet zusammen keine „Einheit", sondern Gestalt überhaupt ist lediglich eine Bedeutung, die zugeordnet ist der *bestimmten* Gestalt, die einzig „ist". Größe schlechtweg ist bloße Bedeutung, nicht Bestimmtheit. Größe, Gestalt, Ort sind die Momente, die die Ding*form* konstituieren. Diese braucht sich nicht auf Inferiora aufzubauen, da sie kein Gegenstand höherer Ordnung ist.

Verschiedenheit zweier Dinge von gleicher Größe und Gestalt begründet nicht in erster Linie die Verschiedenheit des Ortes, sondern die Verschiedenheit der *Substanz*. Größe nimmt Rehmke nicht präzis genug als Qualität im Unterschied von Größe als Ding. „Dingaugenblick" — besser wäre „Augenblicksding" — nennt *Rehmke* das Ding abgesehen von der Zeit, die ihm *nicht* zugehört, aber doch mit ihm zusammengehört. Wesentlich ist es, und dem Sprachgebrauch entspricht es, Zeit ins Ding aufzunehmen und den Dingaugenblick als unmögliches Ding anzusehen. Dem Ding ist es wesentlich, eine Einheit von Dingaugenblicken im Nacheinander aufzuweisen. Ding ist eben Dingaugenblick *plus* Zeit! Wesentlich ist es ferner dem Ding, daß es *fließt*, also *nicht* kann „ein Dingaugenblick am selben Ding sich öfter finden" [2]!

2. SEIN UND WIRKEN

Das Wort „Sein" hat einen Doppelsinn. Einerseits bedeutet es ein *Objekt*, aktuoses Sein (*Fichte*), nämlich Streben oder Wirken, anderer-

[1] Vgl. *Rehmke*, a. a. O. S. 347/348 — 331.
[2] A. a. O. S. 332 — 89, 173, 152 u. 148 — 140.

Digitized by Google

seits ein *Objektiv*, als „in der Wirklichkeit sein". Grade hat nur das erstere Sein, das Streben oder Wirken[1]. Es trifft zu, daß das Wirken der in unmittelbarem Wirkenszusammenhang stehenden Dinge, wie *Rehmke*[2] vertritt, ausnahmslos ein Wechselwirkensverhältnis ist. Das heißt aber noch lange nicht, daß Nichtwirklichsein bedeute „in keinem Wirkenszusammenhang mit irgend einem anderen Einzelwesen Stehen[2]" — also doch wenigstens in keinem *realen* —, daß es also ein Einzelwesen nicht als das einzig Wirkliche geben könne. Sehr gut könnte es das; *ein* Element wäre möglich. Denn *Sein* heißt erst in *zweiter* Linie *Wirken;* in erster bedeutet es, *das Sein, das tatsächlich und in Wahrheit Sein, was gegeben ist, ohne* das zu sein, *als* was das Seiende sich gibt. Es ist gegeben *als* schwer, *als* hart. Aber das Gegebene ist nur im Strahl gegeben, sonst ist es *nicht* gegeben, und das im Strahl Befindliche kann nicht gestoßen werden. Sein heißt 'zunächst' Wirken-*können*, aber nicht Wirken. Zu sagen „die Welt ist so, wie sie ist", die *philosophische* Rückkehr zur Bescheidenheit *kann* höchster Tiefsinn sein, was *Lotze*[3] nicht weiß. Gerade in dieser *philosophischen* Genügsamkeit ist der Weg zur Wahrheit gegeben.

„Sein" ist nicht nur eine Art, wie wir das Ding setzen (*Herbart*[4]), sondern, wie es gesetzt ist, metaphysisch, nämlich strebend und wirkend, als realer Inhalt. Richtig ist, daß das Sein das Nicht-Aufzuhebende ist[4]. Das betrifft aber alle Seinsarten. Und andererseits ist die Unaufhebbarkeit nicht, wie *Herbart* lehrt, ein bloßer Gedanke, so daß „Sein" kein reales Prädikat wäre. Sie ist *auch* ein Gedanke, aber nicht *bloß*.

Damit, daß Sein als „das tatsächlich Sein, was gegeben ist", bestimmt wurde, soll nun aber keineswegs gesagt sein, daß es nur ruhende Dinge, deren Verhältnisse und deren Effekte gebe. Vielmehr haben die Dinge Tendenzen, sie sind strebig, was aber keineswegs psychologischen Sinn hat. Die Dinge sind Strebenssysteme im Gleichgewicht. *Sein ist also Streben* im *unpsychischen* Sinne. Das Streben als Strahlen, Drängen hat nichts von Absicht an sich. Es ist jenes charakteristische, impulsive Geschehen. Physisches Streben weiß von sich nicht, ist dagegen für empfindende Subjekte empfind*bar*, wirkend

[1] Vgl. *Lotze*, Metaphysik. S. 101.
[2] Grundwissenschaft. S. 687 — 693/694.
[3] A. a. O. S. 180 u. 180.
[4] Metaphysik. II. S. 122 — 72.

Digitized by Google

empfindbar[1], wirkt jedoch *stets*, auch wenn es nicht empfunden wird. Empfindbarkeit ist jedoch keine differentia specifica des Wirkens, sondern bedeutet lediglich den Gegebenheitsmodus. Der Gegebenheitsmodus eines Inhalts ist keine differentia specifica desselben. Wirkliche und unwirkliche Tiere sind keine besonderen Arten! Nicht ist der seinsfreie Inhalt „Wirken" eine Gattung, die sich zu den Arten „wirkliches" und „phänomenales Wirken" differenzierte. Statt als empfind*bares* Wirken, kann man Sein auch bestimmen als *sinnliches Sein*, d. h. sinnlich wahrnehmbares Sein.

Die Eigenschaften der Dinge sind in Wahrheit lediglich Strebungen bestimmter Intensität und Richtung (natürlich die Eigenschaften an sich, nicht deren Erscheinungen!). So wie die Seele einen Strukturzusammenhang von Erlebnissen ausmacht, so das Ding einen Wirkungs- und Strebenszusammenhang. Die *Atome* sind gleichfalls solche Strebenszusammenhänge. Ihre Lagerungsverhältnisse sind Verhältnisse solcher Strebungen. Physisches Streben verläuft kontinuierlich, psychisches Streben intermittierend. Ein Stein ist ein kontinuierliches Streben, das sich aber in jeder Sekunde neu erzeugt. Der Stein von jetzt ist ein völlig anderer, als der von voriger Sekunde, oder von gestern. *„Sein" ist stetige Neuschöpfung.*

Streben *wirkt, ist* aber nicht Wirk*en*! Die letzten Elemente der Wirklichkeit, aus deren Zusammen sich die Fülle der Qualitäten ergibt, sind also keine Wirkungen, sondern Substanzen. So wenig aber alles Streben Wirken ist, so wenig ist auch jedes Wirken Streben. Wirken ist also nicht Streben. Denn die Erde strebt nicht nach dem Stein, wohl aber der Stein nach der Erde. Nicht aber *will* er! Der fallende Stein strebt, nicht aber die Erde hinsichtlich des Steins und doch wirkt sie „hinsichtlich" des Steins.

Die Frage nach der Möglichkeit des Wirkens der Elemente auf einander, das *Lotze* nur unter der Annahme eines einheitlichen organischen Ganzen vorhanden sein läßt[2], beantwortet der Okkasionalismus. In spezifischen Beschaffenheiten bestimmter Naturen liegt der Grund des Wirkungseffekts, nicht in Gott! Es ist ganz richtig, daß ein „unablässiger und allgemeiner sympathetischer Rapport, der alle Dinge beständig verbindet", vorliegt, grundfalsch aber, daß dieser nur unter der Voraussetzung der Wesenseinheit der Dinge möglich sei. Verhält-

[1] *I. N. w. statt „wirkend empfindbar"* — „ist empfindbares Wirken".
[1] Metaphysik. S. 454.

Digitized by Google

nisse ziehen Effekte nach sich, das ist alles. Influxus gibt es überhaupt keinen[1], weder bei transeuntem, noch bei immanentem Wirken[1], sondern nur ein Gesetz, nach dem mit bestimmten Verhältnissen bestimmte Effekte gesetzt sind, womit aber nicht gesagt sein soll, daß *alle* Verhältnisse Effekte mit sich bringen! Daß eine Änderung eines Weltelements[1] eine Änderung sämtlicher Verhältnisse in der ganzen Welt setzt[2], sagt nicht das mindeste für deren organische Einheit. Auch bei pluralistischer Fassung bleibt dasselbe Gesetz in Kraft. Die henistisch gedeutete Einheit ist der tote Inbegriff der Elemente. Das Gesetz des Beharrens, des Wirkens erklärt die okkasionalistische Theorie also[1]: Mit einem bestimmten Verhältnis ist ein bestimmter Effekt gesetzt. Das heißt, er ist gesetzt, solang das Verhältnis gesetzt ist, denn sonst wäre er eben nicht mit dem Verhältnis gesetzt. Also beharrt der Effekt. Wie der Übergang einer Wirkung von einem Ding aufs andere okkasionalistisch erklärt werden kann, wurde früher ausgeführt. Die Kritik *Lotzes*[3] am alten Okkasionalismus trifft *unseren* also nicht. Unsere Theorie erklärt auch das Wirken, z. B. der Erde auf gestützte, sich über ihre Oberfläche erhebende Körper. Das Gegebensein beider Objekte in dieser bestimmten Beziehung, also ein *Verhältnis*, setzt den bestimmten Effekt, den Druck des Steins nach unten. Die Versetzung des Steins auf die stützende Mauer ist wiederum Effekt eines Verhältnisses. Nun können die Glieder des Verhältnisses ruhen oder bewegt sein. Das ist freilich nur relativ. Absolut betrachtet sind die Glieder Wirkungssysteme, und als solche wiederum Effekte von Verhältnissen. — Wirken ist übrigens nicht das einzige Verhältnis im Wirklichen, wie *Rehmke*[4] meint. Es gibt auch Gravitation.

Treffend sagt *Lotze*[3], daß räumliche Berührung keinerlei Erklärungsgrund für Wirken sei. Berührung ist sogar unmöglich, denn zur Bewegung sind Lücken erforderlich, zur Stetigkeit der Materie aber Füllung der Lücken[5]. Wer Stetigkeit der Materie behauptet, muß entweder die Bewegung leugnen oder die falsche Unendlichkeit behaupten. Berührung der *Atome* wäre Durchdringung. So aber wäre, wie *Hartmann*[5] betont, *keine Wirkung* möglich, keine Abstoßung und An-

[1] Metaphysik. S. 112 — 190 — 139 — vgl. S. 312 u. 314.

[2] Vgl. die von *Lotze* richtig bemerkte Ausnahme der kompensierenden Änderung (a. a. O. S. 141).

[3] A. a. O. S. 122 — 111.

[4] Grundwissenschaft. S. 649.

[5] Vgl. *Hartmann*, Naturphilosophie. S. 97 u. 99 — 108.

Digitized by Google

ziehung, denn diese setzen Außereinander voraus (*Planck*). Alle Kraft ist Fernkraft, eventuell molekulare[1]! Ganz falsch ist es dann aber, zu sagen, bloßer Stoff könne nur an seinem Ort wirken[1]. Kraft erfüllt doch nicht substantiell Zwischenräume! Die Korpuskulartheorie[1], die zum Unendlichen führen würde, müssen wir daher ablehnen. Aber *Atome müssen* angenommen werden. Die Atome sind nicht ausgedehnte mathematische Punkte, keine Kräfte, — auch hat das Atom keine „Kräfte" innerhalb seiner[1] — sondern *Stoff*. Aber *unausgedehnter, Quasi-Materie. Welcher Art diese ist, weiß man einfach nicht. Das gilt es, einzugestehen!* So wenig wie Ausdehnung kommt dem Atom irgend eine sinnlich wahrnehmbare Eigenschaft zu. Alle diese Eigenschaften ergeben sich erst aus der Kombination von Atomen. Auf keinen Fall ist das Atom Geist oder Kraft; es muß etwas Quasimaterielles sein, unausgedehnt, unvorstellbar. Warum soll es nur Vorstellbares geben? Nur eidetisch Unmögliches kann es nicht geben. Beharrungsvermögen kann das unausgedehnt Stoffliche trotz seiner Unausgedehntheit sehr wohl haben[1]. Die Materie an sich ist also nach *Herbarts*[2] richtigen Ausführungen kein Kontinuum, sondern eine *starre Masse*, d. h. Kraftpunkte führen zu Kraftpunkten, und Wirkungszentren zu Wirkungszentren, und diese Punkte bzw. Zentren machen *starre* Linien aus, und ein Stein z. B. ist ein System solcher Punkte, die ein Liniensystem *ausmachen* und also *starre* Massen sind, nicht Kontinua, nicht fließend. Ungemein wichtig ist dieser Begriff der starren Linie.

3. GESCHEHEN, VERÄNDERUNG UND WERDEN

Mit Unrecht leugnet *Herbart*[3] das Geschehen. Es sei dieses ein Bestehen wider eine Negation[3], begründet im Zusammen, das nichts Reales sei, sondern eine formale Bestimmung der Zweiheit, die in keinem Einzelnen liege. Sehr wohl ist auch das Zusammen ein Reales, denn es *besteht* doch, und mit diesem Bestehen sind Effekte gesetzt. Bestimmte Verhältnisse setzen Veränderungen in den Dingen und außer den Dingen, die Ausstrahlungssysteme sind. Eventuell entstehen aus dem Nichts neue Strahlungen, eventuell vergehen bestehende ins Nichts. Dabei sind nicht die bloße Konstellation, sondern auch die *Verwandtschaften* der Dinge Gründe für Abstoßung oder Anziehung und für

[1] A. a. O. S. 106/107 — 111 — 100 — 27 — 105.
[2] Metaphysik. II. S. 218 u. 223.
[3] A. a. O. S. 139 — 141 u. 143.

Digitized by Google

weiteres Geschehen. Das Geschehen zerfällt also in *Veränderungen* einerseits, *Entstehen, Vergehen und Werden* andererseits.

So falsch es ist, daß der Wechsel von Empfindungen nicht gegeben sei[1], so falsch ist auch *Herbarts* andere Ansicht, daß die Substanz eines Dings als die Komplexion seiner Merkmale sich nicht ändern könne, daß Änderung bedeute, daß an Stelle eines Merkmals ein anderes trete[1], daß die Veränderung nur der Erscheinung angehöre. Die Substanz ist vielmehr Wirken, stetig fortwirkendes sich wandelndes Wirken. Es gibt also Veränderung. Und es bleiben in dieser keine einfachen Merkmale als dieselben unverändert erhalten[1]. Wie aus dem Merkmalkomplex abc der Komplex abd werden soll, hat *Herbart* nicht beantwortet[1], nicht einmal erörtert, und er kann das auch nicht, außer er nimmt die Substanz als flüssigen *Prozeß*, als Wirken, statt als starre Qualitäten. Sein *ist* Wirken und damit also Veränderung. In der Idee der Veränderung, meint Herbart, sei ein Widerspruch, denn sie besage, x sei x und *nicht* x. Die Lösung dieses Widerspruchs ist die, daß dem Verstand die Veränderung nicht faßbar ist, wenn er sie in starre x und y zerschlägt. Damit hat er eben die Veränderung aufgehoben, die nicht dem Verstand, sondern nur der Intuition zugänglich ist. Ein sich Veränderndes widerspricht also nicht dem Satz der Identität, wie auch *Rehmke*[2] meint. Dieses sich Verändernde ist dieses bestimmte sich Verändernde, dieses bestimmte sich Verändern ist dieses bestimmte sich Verändern. Rehmke sagt selbst: „‚Anderssein' ist wohl zu unterscheiden von ‚ein anderes Ding sein'"[2]. Dabei ist *das Identische in der Veränderung lediglich die Substanz, die sich als ein Wirken darstellt, das keine Summe starrer Einheiten, sondern* lediglich von der Intuition, niemals vom Verstand (als dem Vermögen, Materie zu denken) erfaßbarer *Fluß, Prozeß ist.* Veränderung ist schon jedes Ding (a) *selbst für sich* — als Wirken —, nicht ist die Veränderung, wie Herbart meint, lediglich das wechselnde Zusammen- und Auseinandertreten einer Vielheit von einfachen Seienden. Der Eintritt einer neuen Ursache (eines neuen Wirkens gleich Dings) *bedingt* nur die Veränderung eines anderen Dings, ist diese aber nicht[3]. Erklärt ist die Veränderung okkasionalistisch als Effekt von Verhältnissen, in deren Setzung zugleich ihre *Aufhebung* gegeben ist.

[1] A. a. O. S. 23 — 123 — 124 — 125.
[2] Grundwissenschaft. S. 158 — 160.
[3] A. a. O. S. 127, 128 u. 138/139.

Digitized by Google

Keine Veränderung ist das *Entstehen* und *Vergehen*. Entstehen heißt nicht nur „aus wirklichen, bisher nicht in stetiger Einheit gegebenen Einzelwesen zusammengesetzt werden", und Vergehen nicht nur „in wirkliche Einzelwesen aufgelöst werden" (*Rehmke*[1]), — das ist rein empirisch und sagt gar nichts Absolutes —, sondern es gibt auch ein freies Entstehen aus dem Nichts und Vergehen ins Nichts. Die Welt, auch als Inbegriff von Substanzen, ist aus dem Nichts gebrochen. Genau so ist nun auch *Werden* keine *Veränderung*, sondern ein *Herausbrechen aus dem Nichts*[1]. Werden ist nicht *zwischen* „Punkten" (*Driesch*[2]). Die Punkte sind selbst Werden. Werden ist *in* der Zeit, ist „das Anderssein von Etwas zu verschiedenen Zeitpunkten", aber im Sinn eines Näherkommens an einen Zustand, an ein Ziel[2]. Auf psychischem Boden ist Werden ebenfalls gegeben (Wollen, Intentionen), also ist es nichts Unbewußtes, wie Driesch[2] meint. *Gegeben* ist Werden nicht in Empfindungen, sondern als anschauliches Kombinationsresultat von Empfindungen[3]. Nimmermehr ist also Werden, wie Bewegung, aus Punkten und Phasen konstruierbar. Es ist Werden wie Bewegung eben dieser die Phasen übergreifende Impuls, der eine unzerlegbare Einheit bildet, aber eben ein Wachsen und Werden aus Nichts. So ist das Leben eine Folge von Impulsen und setzt keine Sekunde aus. Aber es *wächst* und *wird* unausgesetzt. Natürlich erleidet es, vermöge der Bindung des Lebens und des psychischen Geschehens an den Körper, interferierende Einwirkungen, die seine Kurve modifizieren. Werden ist eine ganz charakteristische Wirklichkeit, mit sich identisch, ein seiender unteilbarer Prozeß, in dem *aus* Nichtsein Sein wird, in dem aus dem Nichts zu einem Seienden Tendenzen anschießen, die Stoffe aufgreifen, und ihre Antezedenzien, vorhergegangene Tendenzen, aufheben (wie im Denken). Widerspruchvolles ist dabei nicht (*Lotze*[3]). Werden geschieht nicht notwendig an etwas Beharrlichem. Werden setzt lediglich partiale Identität des Gewordenen mit dem Werdenden voraus. Der gewordene Erlebnisstrom faßt den werdenden als einen Teil seiner selbst in sich. Ebenso bildet die Frucht mit der Blüte *einen* Strukturzusammenhang von Impulsen und Tendenzen, wenn auch Stoff und Form längst gewechselt haben. — Zum Werden gehört ein Beharrendes, das aber keine Substanz zu sein braucht, son-

[1] Grundwissenschaft. S. 418 — vgl. S. 405.
[2] Wirklichkeitslehre. S. 4 — 90 — 227.
[3] Vgl. *Lotze*, Metaphysik. S. 95 — 149.

Digitized by Google

dern ein Vergangenes, Unwirkliches sein kann, der *vergangene* Teilerlebnisstrom z. B., der den Grundstock des gewordenen Stromes bildet. Zum *Ich* gehört seine Vergangenheit! Es gibt also Dinge, die aus Wirklichem und Unwirklichem bestehen.

Es ist indessen nun ein Unterschied zwischen dem Werden auf anorganischem und dem auf organischem und psychischem Boden. Das *mechanische* Werden, die Bewegung, — man denke sich etwa eine langsam ansteigende und dann fallende Wurfbahn — ist keine Zusammensetzung von Phasen, *die aus einander hervorgingen*, sondern Erfolg eines schon in der ersten Phase der Bewegung voll realisierten und alle Phasen übergreifenden Impulses. Der Impuls zeitigt den Effekt, nicht aber bringt eine Phase die andere hervor. Der Urimpuls setzt einen mechanischen Antrieb, der mit einem bestimmten Verhältnis als dessen Folge gegeben ist, eine ganz bestimmte Geschwindigkeit und Intensität der Bewegung. Und dieser Antrieb allerdings setzt das Ganze der Bewegung als unzerstückelbare Einheit. Auf organischem und psychischem Boden dagegen ist kein solcher Urimpuls vorhanden, der als Antrieb einen bestimmten Intensitätsgrad und eine bestimmte Spannungsweite der Lebensbewegung setzte, dieser Urimpuls des Lebens, die Lebensschwungkraft *Bergsons* ist eine pure Erfindung. Wahrheit ist, daß bei einer gewissen Konstitution der Materie Empfindungen einsetzen und Impulse sich anschließen usw.: das Werden ist hier also eben jenes Anschießen aus dem Nichts.

4. KAUSALITÄT, DETERMINIERUNG UND RESULTANTENBILDUNG

Das Verhältnis von Ursache und Wirkung behandelt *Rehmke* sehr erfolgreich. Die Wirkung ist nach ihm notwendig eine *Veränderung*, die also an sich schon *zweierlei* voraussetzt, das Einzelwesen B im Augenblick 1 mit der Beschaffenheit b_1, und dasselbe im Augenblick 2 mit der Beschaffenheit b_2. Der ganze Wirkenszusammenhang von Ursache und Wirkung ist also eine dreigliederige Einheit, umfaßt nicht zwei, sondern drei Gegebenheiten[1], die Ursache Aa_1 und die Wirkung Bb_1—Bb_2. Durchaus nicht aber handelt es sich bei der Kausalität um ein Verhältnis zweier Veränderungen, sondern um das zweier Dinge bzw. Substanzen. Darin hat Rehmke freilich recht, daß das die Wirkung als Effekt setzende Verhältnis natürlich erst hergestellt werden muß, soll es zur Wirkung kommen. Bei der stoßenden Billardkugel z. B.

[1] Grundwissenschaft. S. 253, 259 u. 260.

Digitized by Google

ist die Ursache die Bewegung der stoßenden Kugel, die Wirkung die Fortbewegung der ruhenden Kugel. Man könnte nun aber gerade so gut die ruhende Kugel die Ursache nennen. Denn durch ihr Ruhen ist sie an der Herstellung des Verhältnisses, dessen Effekt die Bewegung ist, genau so beteiligt, wie die stoßende Kugel. Aber es wird nun eben einmal die aktive Kugel als die Ursache bezeichnet. *Sie* setzt das Verhältnis. So ist die Ursache stets Ursache eines *Verhältnisses*, und dieses, das Verhältnis erst, ist es, das den Effekt setzt, die Wirkung. Zu unterscheiden wäre also von der Ursache, die stets sich bezieht auf ein Einzelwesen, das eine Veränderung erfährt, die Ursache, insofern sie ein Verhältnis setzt, das erst der Grund des Effekts ist. Diese funktionale Beziehung übersieht *Rehmke*[1]. So kommt er zu der Ansicht, daß die gestoßene Kugel auch auf die stoßende wirkt. Davon ist keine Rede. Sie wirkt nur auf eine vor ihr liegende Kugel.

„Ein Einzelwesen", sagt *Rehmke*[1] treffend, „kann nicht mit einer seiner Augenblickseinheiten die ‚Ursache' seiner eigenen Veränderung sein. Da jede Wirkenseinheit mindestens drei besondere Einheiten aufzuweisen hat, von denen immer *zwei zugleich* gegeben sind, so muß sie schon allzeit *zwei Einzelwesen* umfassen, denn zwei zugleich gegebene Einheiten gehören niemals einem und demselben Einzelwesen an." Eine Wirkenseinheit ist also z. B. das bestimmt geartete Schwingen von Materie (Lichtstrahlen), das in seinem Zusammentreffen mit einem bestimmt gearteten materiellen System okkasionalistisch einen bestimmten Effekt (Erwärmung, Leuchten, also in erster Linie Empfindungen, Erlebnisse) aus dem Nichts entstehen läßt. Die wirkende Bedingung A ist also Substrat eines Geschehens (Materie im Schwingungs-Bewegungszustand), die grundlegende B wiederum eine solche, die Wirkung Bb_1—Bb_2 eine Veränderung des Zustands der grundlegenden Bedingung B. Nehmen wir die Billardkugel. Dann ist die „stoßende" Kugel Ursache erst im Moment der Berührung, also des Eindringens in die Materie der gestoßenen Kugel (vgl. *Lasker*). Erst in diesem Moment wird die gestoßene Kugel wirkende Bedingung. *In* diesem Moment aber *ist* sie schon verändert, d. h. *in* diesem Moment tritt der Effekt auf, *okkasionalistisch aus dem Nichts*. Nicht aber tritt der Effekt erst *nach* der Berührung der beiden Kugeln auf, nicht besteht, wie *Rehmke* lehrt, ein Nacheinander von „Wirken" der wirkenden Bedingung und Wirkung, d. h. Veränderung der grundlegen-

[1] A. a. O. S. 278 — 288.

Digitized by Google

den Bedingung. Sondern letztere ist gleichzeitig mit dem Wirken (d. h. der Veränderung, Bewegung usw.) der wirkenden Bedingung. Das Wirken der Ursache — erst im Moment der Berührung mit der gestoßenen Kugel wird die Ursache, die rollende Kugel, Ursache — ist *gleichzeitig* mit der Wirkung.

Die Verursachung vollzieht sich also im Zugleich, nicht im Nacheinander. Dagegen vollzieht sich die *Determinierung* im Nacheinander. Das Rollen der Kugel ist *verursacht* durch die stoßende, nicht aber spricht man hier von *Determinierung*. In Wahrheit ist das Zusammentreffen der bewegten (stoßenden) Kugel A mit der ruhenden oder bewegten Kugel B der Grund, daß die Bewegung der Kugel A sich verlangsamt, die der Kugel B aus dem Nichts entsteht bzw. zunimmt. Nicht also geht hier als Determinante die Bewegung der Kugel A voraus und es *folgt* auf sie die der Kugel B. Es geht im Kausalverhältnis überhaupt nichts voraus, sondern mit Herstellung des Kausalverhältnisses springt der Effekt aus dem Nichts. Ursache ist die Kugel A und ihre Bewegung. Deshalb, weil *ihr* Hinzutreten zur Kugel B das Verhältnis und den Effekt setzt. Die Kugel A durch ihre Bewegung zur Kugel B stiftet das Verhältnis. Darum ist sie die Ursache. Ursache ist also ein tuendes *Ding*, z. B. ein sich bewegendes.

Nicht aber „tut" die Kugel A sonst etwas außer dem Stiften des Verhältnisses, etwa im Sinn des Stoßens, „Verursachens"! Die tote Substanz *tut* nichts, wie *Stern*[1] behauptet. Jedes Geschehen werde bezogen auf etwas, welches es macht; Kausalität bedeute Wirken. Natürlich gibt es keine substratlose Kausalität, sondern Kausalität setzt Substanz voraus, aber deshalb doch kein *Tun* der Substanz! Es gibt keinen Kausalfluß im Sinne eines Flusses der Substanz[2]. Die stoßende Billardkugel verliert, in ein bestimmtes Verhältnis zur gestoßenen gebracht, ihre Bewegung ins Nichts. Im selben Moment schießt aus dem Nichts die Bewegung der gestoßenen. Das ist aber kein Fluß einer Substanz. Bewegung hört auf oder hört zum Teil auf. Dafür tritt aus dem Nichts neue hervor. Das ist alles.

Das Kausalverhältnis betrifft also das Verhältnis von Ursache (tuendem Ding) und Wirkung. Hier spricht man von *Notwendigkeit*. Zufall betrifft ein Verhältnis *zwischen zwei Wirkungen* (ihr Zusammentreffen, z. B. das des geschleuderten Steins und des „gerade" Vor-

[1] Person und Sache. I. S. 122, 124, 136 u. 147.
[2] Vgl. *Lasker*, Unvollendbar. S. 251/252.

Digitized by Google

übergehens). Dieses Zusammentreffen ist natürlich auch notwendig. Aber es ist eine besondere Art von Notwendigkeit, nämlich eben die zwischen zwei Wirkungen. Zufällig ist das notwendige Zusammentreffen, weil und wenn es *nicht gewollt* ist. Aus dem Zusammentreffen der Wirkungen ergibt sich, und das ist einer und derselbe Schlag, wieder eine Kausalbeziehung: die Verletzung des Schädels durch den Stein.

Ganz unsinnig ist *Drieschs*[1] Bestimmung des Zufälligen als des Nichtteleologischen und der Notwendigkeit als „Eingereihtheit in Ganzheit". Lächerlich ist es, das geschichtlich Zufällige auf den Zufall der Materienverteilung zurückzuführen. Zufällig ist genau so, daß z. B. *diese* geistige Persönlichkeit gerade mit *dieser* zusammentritt, in ihr Angelegtes auslösend, das sonst latent bliebe. Zufällig ist immer nur ein *Zusammentreffen*, nie ein *Geschehen*! *Alles* Geschehen ist notwendig. Zufällig aber ist das Zusammentreffen der beiden Geschehensreihen (der Steinwurf und das Vorübergehen). *Bedingt* ist dieses Zusammentreffen natürlich *auch*; nur heißt man solches Bedingtsein zufällig. Obwohl es vorhersehbar ist vom Laplaceschen Geist. Aber nicht gewollt ist es. Von Notwendigkeit dagegen spricht man besser nur bei Geschehnissen, die ihren Grund in Geschehnissen haben. Zufällig ist das Zusammentreffen von Wirkungen, deren eine durch dieses Zusammentreffen zur Ursache einer Veränderung am Substrat der zweiten Wirkung (dem Vorübergehen) wird. Hier liegt dann wieder Notwendigkeit vor. Zufall ist also eine Form der Notwendigkeit, betrifft aber eine Beziehung (Zusammentreffen von Wirkungen, nicht von Ursache und Wirkung), und zwar eine *ungewollte*. Aus dem Zusammentreffen ergeben sich wieder Kausalbeziehungen (die Verletzung des Schädels durch den Stein).

Es gibt *drei Arten von Notwendigkeit: praktische, kausale* und *logische*. Die *praktische* betrifft *Bedingungsverhältnisse* (willst du nicht naß werden, dann mußt du einen Schirm nehmen), die *logische Sachverhaltsverhältnisse*, die *kausale*, die rein transzendentale, nicht transzendente Bedeutung hat, das *Verhältnis von Ursache und Wirkung* oder *von Determinanten und Determiniertem*. — Von *Zufall* spricht man beim Verhältnis zweier zusammentreffender *Wirkungen* (fliegender Stein und verletzter Schädel); zufällig ist dieses notwendige

[1] Wirklichkeitslehre. S. 206/207.

Digitized by Google

Zusammentreffen, wenn nicht *gewollt*. Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß also zu unterscheiden sind:

a) *Kausalität*, das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung. Ursache ist das tuende Ding; Wirkung die *Veränderung* eines Dings. Es ist also z. B. die Empfindung durch den optischen Reiz (schwingenden Äther) nicht kausiert, sondern lediglich die Veränderung der Gehirnmaterie. Die Empfindung ist determiniert durch *diese* neue Materienbeschaffenheit, ihr Auftreten ist lediglich aus dem Nichts springender Effekt derselben.

b) *Determinierung*, das Verhältnis zwischen psychischen Akten oder Erlebnissen, zwischen den *Zuständen* von Dingen oder zwischen dem *Zustand* eines Dings und einem Erlebnis. Dieses bestimmte Wollen ist determiniert durch vorangegangene Erlebnisse oder durch einen physiologischen Prozeß.

c) *Resultantenbildung*. Ein bestimmtes *Verhältnis* zwischen Massen, Körpern bestimmter Masse *setzt einen Effekt* (z. B. die gegenseitige Anziehung). Genau besehen, ist auch Kausalität Resultantenbildung. Nur daß hier das Tun eines Körpers (z. B. das Fliegen des zertrümmernden Steines) mit der Grund des Effektes ist, während z. B. die Bewegung der Erde um die Sonne nicht der Grund der Anziehung ist. Die Anziehung würde stattfinden, auch wenn die Erde ruhte. Die Anziehung des Steins durch die Erde ist keine *Kausal*beziehung. Eine Kausalbeziehung ist lediglich der Stoß des Steins von seiner Unterlage. Wird z. B. eine Steinkugel auf einem über der Erde auf einer Stütze angebrachten Brett gerollt, dann handelt es sich hinsichtlich des Rollens um *Kausal*beziehung. Ist das Brett zu Ende, dann fällt der Stein. Der Fall ist nicht durch die Erde, nur indirekt durch den stoßenden Körper verursacht. Die Erde ist nicht die Ursache, denn sie tut nichts. Mindestens ist ihr Tun nicht der Grund! Es tritt also hier an Stelle des Kausalverhältnisses ein *Verhältniseffekt*, zu unterscheiden wiederum von der Determinierung etwa eines Willensaktes durch ein Erlebnis.

5. DIE BEWEGUNG

Gibt es überhaupt Bewegung? Man hat es vielfach geleugnet. Jedenfalls, was es sicher *nicht* gibt, ist *räumliche* Bewegung. Wenn der Raum bloße Anschauungsform ist, dann natürlich auch der Zwischenraum, und dann kann die Bewegung *nicht* bestehen in einem Durch-

Digitized by Google

laufen von Raumpunkten. Sie ist vielmehr eine *unräumliche*, darum aber noch lange nicht *geistige* Aktivität, wie *Lotze* annimmt, ein Streben (Trieb), dessen Dauer oder Intensität entsprechende Verhältnisse zu den Weltdingen herstellt, die dann als räumlich *erscheinen*, ohne es zu *sein* (wie die Töne). Bewegung als Trieb müßte sich doch abschwächen, also die Bewegung sich verlangsamen. Sehr richtig sagt *Herbart*[1], daß Bewegung kein Zustand, kein Vorgang *im* Ding, sondern ein aus einem Verhältnis hervorgehender Effekt *am* Ding ist. Falsch aber ist seine Meinung, daß Bewegung, weil kein Trieb, überhaupt kein Zustand sei[1]. Nur kein *innerer* ist er. Bewegung ist Verbindung von Sein und Nichtsein an einem Orte. „Man darf dem Bewegten nicht *erst* eine Stelle und *dann* die nächste geben, sondern beide müssen unmittelbar, indem man sie unterscheidet, in Gedanken zusammenfallen"[1]. Diese Zusammenziehung hat Grade, die die *Geschwindigkeitsgrade* darstellen.

Bewegung ist kein Trieb, kein Streben. Wohl aber das Bewegte ein Kräftesystem. Nun trifft etwa eine stoßende Kugel auf einen Kegel. Nicht so ist es, daß in der Kugel eine Kraft säße, die den Kegel umwürfe. Genauer: es sitzt natürlich eine Kraft in der Kugel. Aber nur die Kraft, die die Kugel *ist* und ausmacht. Nicht darüber hinaus eine Stoßkraft, die mit der Bewegungsgeschwindigkeit wüchse! Allerdings zwar den eingedrungenen Körper stößt die lebendige Kraft des angegriffenen Körpers zurück (Elastizität), und so erzeugt allerdings substantielle Kraft Bewegung. Nicht aber ist die Bewegung selbst eine Kraft, oder ein Trieb, der *in* dem Bewegten wäre. Kommt ein Bewegtes an ein Unbewegtes, dann führt das Erstere Letzteres mit sich. Das ist dadurch begreiflich, daß Letzteres in Ersteres, der Elastizität des Ersteren wegen, nicht eindringen kann, also nicht durch es hindurchgehen und auf seinem Platze verharren; ebensowenig kann der bewegte Körper durch den unbewegten hindurch. Das Mitführen also erklärt sich. Nicht aber die Abnahme der Bewegung des stoßenden bis zum Stillstande, und die Bewegung des gestoßenen Körpers vom stoßenden *hinweg*, also die Entstehung einer *selbständigen* Bewegung. Denn der elastische Körper könnte ja den eingedrungenen nur eben mit großer Energie und Geschwindigkeit an seine Oberfläche mitführen. Daß darüber hinaus, also vom Körper weg, noch Bewegung stattfindet, ist zunächst unerklärlich. Aus der Repulsion erklärt sich die Bewegung

[1] Metaphysik. II. S. 229 — 231 — 235.

Digitized by Google

über den Berührungspunkt *hinaus* nicht, nur die Verdrängung. Die Bewegung ist keine Kraft und kein Trieb, und lediglich mit dem Gesetztsein eines bewegten Körpers von bestimmter Masse und Geschwindigkeit in einem bestimmten Verhältnis zu einem ruhenden von bestimmter Masse springt aus dem Nichts die Bewegung des ruhenden, deren Erzeugung einer „Kraft", Stoßkraft des bewegten Körpers zugeschrieben wird, während in Wahrheit doch diese „Kraft" nur die Eigentümlichkeit eines Verhältnisses ist, einen Effekt zu haben in Gestalt aus dem Nichts herausspringender bzw. in das Nichts versinkender Bewegung[1].

Die Bewegung, darin ist *Herbart*[2] zuzustimmen, ist allerdings widerspruchsvoll. Aber nur für den Intellekt, nicht für die Intuition! Veränderung ist ja in der Tat *gegeben*[2]. Bewegung ist, wie *Lasker*[3] sagt, fundamental, nicht erklärbar, definierbar, sondern nur klärbar. Die Frage, bemerkt *Rehmke*[4] richtig, aber von falschen Voraussetzungen aus, wie Bewegung möglich sei, ist *sinnlos*! Sie zu stellen, ist der Fehler; sie zurückzuweisen, ist die Lösung des Problems. Es ist eben der Irrtum des *Verstandes*, daß das Jetzt Punkt (Tod) sein müsse, und *nicht* Fluß sein könne. Das Bewegungsatom, Fließensatom ist in der *Gegenwart*, nicht zum Teil in der *Vergangenheit*! Das eigentümliche Nacheinander, das das Bewegungsatom ausmacht, enthält — dies ist das nur durch die Intuition (*Bergson*) erfaßbare Wunder — keine Vergangenheit. Das Bewegungsatom, das ist gegen *Simmel*[5] zu sagen, ist kein Punkt, sondern ein *Nach*einander, *ohne* daß in ihm Vergangenheit wäre. Das *ist* so, die Wirklichkeit, die Intuition zeigt es, der Verstand aber leugnet es und kann es nie verstehen. Er meint, im Jetzt könne kein Nacheinander sein. Davon aber, daß die Bewegung nicht so sinnlich-anschaulich sei, wie der Raum, wie *Geißler*[6] meint, ist keine Rede. Das Gegenteil hat *Bergson* nachgewiesen. Ebenso wie die Bewegung existiert auch das *labile Gleichgewicht*[6]. Der Körper *bewegt* sich durch es hindurch. Und ebenso wie die Bewegung kann auch dieses nur die Intuition, nicht der Verstand anschauen.

Bewegung ist Lagenveränderung, kein Tun, aber ein Geschehen.

[1] Vgl. hierzu die ganz unhaltbare teleologische Erklärung *Herbarts*.
[2] Metaphysik. II. S. 232 — 22.
[3] Unvollendbar. S. 45 u. 10.
[4] Grundwissenschaft. S. 190.
[5] Lebensanschauung. S. 11.
[6] Seinsgebiete. S. 224 — 347 u. 380.

Digitized by Google

Kann *ein* Punkt sich bewegen? Dann wäre Bewegung *mehr* als Lagenveränderung. Das ist sie auch. Denn die Lage des ruhenden Bezugskörpers verändert sich ja auch mit der des bewegten. Vorher war er rechts, dann links vom bewegten. Nur verändert *er* sie nicht. Also ist Bewegung nicht bloß Lageveränderung, sondern ein irreduzibles Phänomen.

6. KRITIK DER RELATIVITÄTSTHEORIE

Wahr ist an der Relativitätstheorie, die nur die Relativität der Bewegung, nicht aber die des Bewegungszuwachses lehrt, daß man die Ruhe und Bewegung nicht *bestimmen* kann ohne Koordinatensystem. Aber wahrscheinlich ist trotzdem, daß der gestoßene Körper eine absolute Bewegung ausführt, obwohl das nicht bewiesen werden kann. Also, daß er durch Orte hindurchgeht, daß er das vollzieht, was uns anschaulich gegeben ist, wenn wir von Bewegung sprechen! *Definierbar* ist die absolute Bewegung nicht! Nur die relative, da zur Definition der Bezugskörper mit seinem Koordinatensystem erforderlich ist. Aber daß es das gibt, was sich anschaulich als absolute Bewegung darstellt, ist höchst wahrscheinlich. Wenn das bewegte, plötzlich angehaltene Schiff erschüttert wird, so ist es sehr unwahrscheinlich, daß das Ufer bewegt war und der auf das Schiff ausgeübte Widerstand die Anhaltung des Ufers zur Folge gehabt hätte[1]. Im Eisenbahnzug komme ich mir unbewegt, die Gegend bewegt vor. Wird der Zug angehalten durch Bremsung, dann müßte die Gegend durch die Bremsung angehalten worden sein, wenn sie bewegt gewesen wäre. Das ist äußerst unwahrscheinlich, wenn auch nicht zu widerlegen. Tritt mit einer Bewegung eine physikalische Wirkung auf[1], dann können wir vom physikalisch-*dynamischen* Gesichtspunkt aus von einer absoluten (wahren) Bewegung im Unterschied zur Scheinbewegung sprechen, nicht aber vom rein phoronomischen. Für absolute Bewegung haben wir kein phoronomisches Kriterium. Die Bewegung als solche behält ihren ursprünglich logischen Charakter. Nur *phoronomisch* ist also die Bewegung eines Raumes an sich ein sinnloser Begriff[2]. Aber nur, wenn die Relation zu einer Mehrheit von Bezugskörpern vollzogen

[1] Vgl. *Leibniz (Clarke)*. *G. W. Leibniz*, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übersetzt von A. Buchenau. Erster Teil. Philosophische Werke. Felix Meiner, Leipzig. Erster Band. S. 158.

[2] Vgl. *Schmidt*, Das Weltbild der Relativitätstheorie. Zweite, erweiterte Auflage. Paul Hartung, Hamburg 1920. S. 69.

Digitized by Google

wird. Sie muß natürlich vollzogen werden. Es gibt immer nur Bewegung „*hinsichtlich*". Abgesehen von der Relation ist die Bewegung nicht vollziehbar. Absolute Bewegung kann nie bewiesen werden, sie ist nur wahrscheinlich. Kann ein ruhender Körper vielleicht, wie *Geißler* [1] sagt, nicht vorgestellt werden ohne den Gegensatz der Bewegung, so kann er doch wohl ohne diesen Gegensatz *sein*. Die Ortsveränderung gegenüber einem *ruhenden* Körper deutet dann allerdings auf Bewegung [2].

Relativ zur Sonne, sagt *Becher* [3], bewege sich ein von der Erde ausgehender Lichtblitz in der Richtung zur Erdbewegung schneller als in der umgekehrten Richtung. Das ist falsch. Er bewegt sich gleich schnell, denn er bewegt sich ja über und nicht auf der Erde. Würde er sich *auf* der Erde bewegen, dann allerdings wäre relativ zur Erde die Geschwindigkeit nach beiden Richtungen dieselbe, relativ zur Sonne aber nicht. Und zwar deshalb nicht, weil ja die Bewegung eine zusammengesetzte wäre: Bewegung der Erde + Bewegung des Blitzes — oder nehmen wir statt dessen jetzt eine rollende Kugel — der rollenden Kugel. Die Erde legt 30 km in der Sekunde zurück, die auf ihr rollende Kugel 1 m. Dann legt letztere im ganzen 30001 m zurück, während sie, wenn sie nicht rollte, nur auch 30 km zurücklegte. Daran ist nun aber nicht das mindeste Relative. Nur ist einmal die Erdbewegung mitgerechnet, das andere Mal nicht. — Die Ausbreitungsgeschwindigkeit des Lichtes ist natürlich unabhängig von der Bewegung der Erde. Aber von der als ruhend gedachten Sonne scheint die Lichtgeschwindigkeit (weil das Licht sich *auf* der Erde zu bewegen scheint und dann dem Licht eine zusammengesetzte Geschwindigkeit zukäme) in der Richtung der Erdbewegung (weil Erdgeschwindigkeit + Lichtgeschwindigkeit) größer zu sein, als in der entgegengesetzten. So wäre es auch, wenn das Licht sich *auf* der Erde bewegte, nicht über ihr. Da aber letzteres der Fall ist, macht es die Erdgeschwindigkeit nur mit, wenn der Äther sich *mit* der Erde bewegen würde, was mindestens strittig ist.

Ebenso wie die Bewegung ist auch die *Gleichzeitigkeit* relativ überall [4], wo sich zwischen die Ereignisse räumlicher Abstand und damit

[1] Seinsgebiete. S. 231.
[2] Vgl. *Schmidt*, Relativitätstheorie. S. 26.
[3] Weltgebäude. S. 180 ff.
[4] Vgl. *Schmidt*, a. a. O. S. 26 u. 76.

Digitized by Google

mögliche *Bewegung* einschaltet. Sicher geschieht jetzt in diesem Sekundenbruchteil gleichzeitig an verschiedenen Orten Verschiedenes, obgleich es nicht bewiesen werden kann und phoronomisch falsch ist. (Beweisbar ist die Gleichzeitigkeit psychischer Ereignisse in meiner Subjektivität, ebenso das Gleichzeitigsein von Eigenschaften, statt von Vorgängen und Akten.) Aber es ist falsch, daß „Gleichzeitigkeit an sich" „sinnlos" sei. Auch räumlich getrennte Ereignisse müssen absolut zusammenfallen, es muß solches absolutes Zusammenfallen geben. Sonst müßte die Ursache auf die unmittelbare Wirkung beschränkt bleiben und keine Kette von Ursachen und Wirkungen, kein Kausalfluß wäre möglich. Da aber der Kausalfluß Tatsache ist, *muß, wenn* es ein Universum, *wenn* es eine Natur *überhaupt gibt*, im Moment eines beliebigen Ereignisses zufolge des Kausalflusses eine Vielheit anderer sich abwickeln! Es muß also Gleichzeitigkeit an sich geben. Der Begriff der Gleichzeitigkeit hat scharfe Prägung und scharfe Bestimmtheit. Das Geschehen, gibt es überhaupt eine Natur, verläuft an verschiedenen Stellen der Natur gleichzeitig. Neben der absoluten Gleichzeitigkeit besteht aber noch die relative.

Die *Länge einer Strecke*[1] ist nur phoronomisch betrachtet relativ. Ein Stab besteht aus einer ganz bestimmten Anzahl Teilchen, deren Abstände durch eine ganz bestimmte absolute, nicht relative Anzahl von Teilchen ausgefüllt werden kann. Die Länge ist also *zugleich* relativ *und* absolut. Senkrecht zur Bewegungsrichtung stehende Stäbe haben nach *Einstein* selbst *absolute* Länge[1]. Durch die bloße Drehung des Stabes würde der *Stab* kürzer, durch die bloße Lageveränderung, ohne zusammengedrückt zu werden, ohne Pressung. Das ist äußerst unwahrscheinlich!

7. DAS MECHANISCHE GESCHEHEN UND DIE „UMWANDLUNG DER ENERGIEN"

Selbstverständlich sind die als objektiv angesehenen Naturgesetze, im besonderen selbst die Grundgesetze der Mechanik nicht sicher[2]. Daß es jedoch überhaupt objektive transzendente Naturgesetze gibt — im Gegensatz zu den rein transzendentalen, dem Kausalgesetz, Energieprinzip usw. —, haben wir früher betont: es sind die Abwandlungen des Operari-Gesetzes. „*Gesetz*" ist dabei lediglich Ausdruck für die Art

[1] Vgl. *Schmidt*, a. a. O. S. 83/84 — 84.
[2] Vgl. *Schmidt*, a. a. O. S. 20/21.

Digitized by Google

des Zusammenseins von Wirklichkeitselementen. Diese Art des Zusammenseins ist aber nicht gegeben *vor* den Wirklichkeitselementen und unabhängig von ihnen und als reelle willensmäßige Tendenz das Geschehen determinierend (*Bölsche*). Sondern Gesetze sind, wie *Vaihinger*[1] sagt, „nur der Ausdruck, die Zusammenfassung eines gleichförmigen *tatsächlichen* Verhaltens und schlechterdings nichts mehr". Gott kann also kein Gesetz schaffen, denn das Gesetz ist kein Ding, keine Potenz, die wirken und verursachen kann. Und ebensowenig ist, wie *Hartmann*[2] sagt, der Effekt des Gesetzes eine „Verwirklichungsmacht". Daß durch das Gesetz Umformung von Kräften — die ja in Wahrheit bloße Fiktionen sind — erzielt werde, kann nur heißen, daß modifizierte Konstellationen die Effekte der vorgegebenen Konstellation modifizieren. Wir haben gesehen, daß indessen auch die objektiven Naturgesetze mindestens der Möglichkeit nach nicht absolute Gültigkeit haben, daß jedenfalls weder logisch noch eidetisch etwas im Wege steht, daß die Dinge auch bei Gegebenheit von völlig gleichen Bedingungen sich doch anders verhalten als in früheren Fällen[3], ja daß solche Durchbrechungen der Naturgesetze sogar auch faktisch, z. B. bei der Weltenstehung, angenommen werden müssen. Daß im besonderen auch das Energieprinzip kein absolut gültiges transzendentes Naturgesetz ist, daß es nicht nur auf psychischem Boden gar keine Anwendung finden *kann*, weil es keine psychische Energie geben *kann*, da hier ebenso jede Art Extensitätsfaktor (Äthermoleküle, Körpermoleküle usw.) fehlt, wie jede Art realer Bewegung[4], sondern daß es auch schon auf physischem, ja anorganischem Gebiet Durchbrechungen erleidet. Nach *Graetz*[5] verlieren die selbst radioaktiven Emanationen der radioaktiven Stoffe allmählich ihre Aktivität. *Hartmann*[6] leugnet den Energiesatz auch für die Molekularmechanik. Daß dem Energiesatz übrigens auch keine apriorische Geltung zukommt, hat *Lotze*[7] mit Recht betont: „Man kann nicht a priori behaupten, daß selbstverständlich alle Naturvorgänge sich vorwärts und rückwärts ineinander

[1] Als Ob. S. 420.
[2] Naturphilosophie. S. 18.
[3] Vgl. *Lotze*, Metaphysik. S. 406.
[4] Vgl. hierzu *Stern*, Person und Sache. I. S. 84.
[5] Die Atomtheorie. J. Engelhorns Nachf., Stuttgart 1918. S. 34.
[6] Naturphilosophie. S. 72/73.
[7] Metaphysik. S. 411.

Digitized by Google

müßten verwandeln lassen; *nur durch Erfahrung* kann ermittelt werden, wie weit diese Umkehrbarkeit reicht".

Nach welchem Gesetz und in welcher Art vollzieht sich nun tatsächlich das mechanische Geschehen? Daß es sich bei ihm nicht um eine Umwandlung von Energien handeln kann, kam schon des öfteren zum Ausdruck. Energie ist ja eine pure *Fiktion*. Energie ist keine *Kraft*, sondern lediglich Ausdruck für den Effekt aus dem bestimmt gearteten Verhältnis bestimmt gearteter Elemente. Das gilt ebenso für *Bewegung*, wie für *Schall, Licht, Wärme, Magnetismus* und *Elektrizität*. Es gibt überhaupt keine Kraft. *Muskelkraft* ist lediglich Ausdruck dafür, daß mit einem durch Blutzufuhr an Masse und Volumen gehobenen Muskel und einer bestimmten Geschwindigkeit der, von einer bestimmten Innervation abhängigen, Kontraktion der Muskelfasern einerseits, und mit einer bestimmten Struktur und bestimmten Volumenverhältnissen eines Gegenstandes andererseits ein bestimmter Effekt gesetzt ist. Von Kraft ist dabei nichts. Ebenso handelt es sich beim Druck des Arms gegen einen widerstrebenden Gegenstand lediglich um Volumenvermehrung des Muskels durch Blutzuleitung einerseits, andererseits um eine Innervation bestimmter Art, die zu rascher Kontraktion der Muskelfasern führt bzw. die erfolgte Kontraktion durch Erteilung fortgesetzter Impulse aufrecht erhält. Genauer: der so, nämlich total, kontrahierte Muskel würde dem Arm diese bestimmte Geschwindigkeit erteilen, wenn dem Arm nicht ein Körper von bestimmter Masse vorgelagert wäre. Unter diesen Umständen aber tritt als Effekt des Verhältnisses die Zusammendrückung des Körpers auf. Dasselbe beim stoßenden Arm.

Und nichts anderes bei der stoßenden Billardkugel. Auch in ihr ist keine „Kraft". Vielmehr ist nur gegeben eine bestimmte Geschwindigkeit eines Körpers von bestimmter Masse. Das Zusammentreffen mit einem anderen Körper läßt im Moment der Berührung dessen Bewegung aus dem Nichts hervorbrechen, während die eigene sich verringert, eventuell verschwindet. Nicht aber findet eine Übertragung von Kraft oder Bewegung statt. *Bewegungsübertragung ist gänzlich unmöglich*. Eine Bewegung kann sich nicht bewegen, nur ein Körper. Wenn scheinbar eine Bewegung auf einen anderen Körper von einem ersten Körper übergeht, so ist in Wahrheit eben lediglich das der Fall, daß in der Position des durch den Zusammenstoß entstandenen Verhältnisses der zureichende Grund für das Auftreten einer Bewegung

Digitized by Google

des zweiten Körpers aus dem Nichts gesetzt ist. Nicht aber ist die Bewegung *übergegangen*. Magnetismus überträgt sich doch auch nicht vom Magneten aufs Eisen[1]. Ebensowenig bei Katalysatoren. Treffend sagt *Herbart*[2], eine causa transiens sei ein bloßes Hirngespinst, das noch niemand gesehen habe.

Ebenso wie Bewegungsübertragung, so ist auch jede *Energieverwandlung unmöglich. Nicht* erhält sich ein Identisches, „die Energie" (das ist ein reiner Hilfsbegriff, wie das Atom!), sondern an die Stelle dieses energetischen Geschehens tritt unter bestimmten Umständen aus dem Nichts ein bestimmtes anderes quantitativ äquivalentes, das aber nicht substantiell das erste, nur eben „verwandelt", ist! *Boutroux*[3] begeht den großen Irrtum, daß er die beiden Bedeutungen des Ausdrucks „Erhaltung" miteinander verquickt. Daß sich physische und psychische Energie ersetzt, hat doch mit der Erhaltung der psychischen Energie nichts zu tun. Die Ersatzenergie entsteht aus dem Nichts. Nicht identisches Quantum erhält sich, besser: nur das Quantum bleibt dasselbe, nicht aber die Energie ihrer Substanz nach!

Allerdings zeigt die Natur nicht die leiseste Spur von *Stoff*, aber Energie und Kraft sind Fiktionen[4]. Nicht ist die Kraft eine „Aktion des Weltwesens", ein „Wesen", eine „dynamische Universalfunktion", wie *Hartmann*[4] sie faßt. „Kraftdurchdringung" darf natürlich nur die Resultante von Funktionen im mathematischen Sinn heißen, nicht etwas Substantielles, „dynamisch erfüllter Raum". Richtig ist, daß unsere Sinne, wie *Keyserling*[5] sagt, nur von Energien als Wirkung von Kräften affiziert werden, also von Bewegung, Wärme, Licht, aber die Energie fordert eine Substanz. Bewegungsenergie ohne Bewegtes ist schlechthin absurd. Kraft und Stoff sind nicht ineinander überführbar. Die Energiearten sind in Wahrheit zurückzuführen auf eine Gruppierung, Konfiguration und Lagerung der Atome, hervorgerufen durch Kräfte, und auf eine spezifische Schwingungsform der Atome! *Schall* ist nichts anderes als Luftschwingung, d. h. aus dem bestimmten Verhältnis von Luftteilchen resultierende Bewegung, Schwingung;

[1] Vgl. *Herbart*, Metaphysik. II. S. 386.

[2] A. a. O. S. 21.

[3] Die Kontingenz der Naturgesetze. Übersetzung von J. Benrubi. Eugen Diederichs, Jena 1911. S. 114.

[4] Naturphilosophie. S. 27 — 53, 112 u. 115.

[5] Das Gefüge der Welt. Zweite Auflage. Otto Reichl, Darmstadt 1920. S. 23 u. 27.

Digitized by Google

ebenso *Licht* schwingender Äther oder auch Fortpflanzung eines Zustandes der Materie, der als elektrisch bezeichnet wird, aber eben nur bedeutet, daß sukzessive Atome in einen Zustand geraten, demzufolge Materie angezogen bzw. abgestoßen wird. Ebenso ist *Wärme* nichts anderes, als der aus dem Nichts springende Effekt eines Verhältnisses zwischen Materie in bestimmtem Schwingungs- und Bewegungszustand (wirkende Bedingung, analog den Lichtstrahlen) und einem zweiten materiellen System gleichfalls spezifischen Charakters. Von Wirkung als einem besonderen Tun ist dabei gar nichts. Endlich ist „*elektrische Strahlung*[1]" genau so Fiktion, wie Kraft, und lediglich Ausdruck für die Tatsache, daß ein positiv elektrisches Kügelchen ein negativ elektrisches abstößt, eventuell unter Funkenentwicklung, ein aus dem Verhältnis bestimmt gearteter Glieder resultierender Effekt.

Nach der *elektromagnetischen Theorie der Materie* der modernen Physik müsse sich die Masse überhaupt auf Energie restlos zurückführen lassen[2], da Änderungen der Masse mit Änderungen des Energiebestandes zusammenhingen — Energiezufuhr bedinge einen Zuwachs von Masse —, und zwar gebe es nur eine einzige Art von Energie, nämlich die elektromagnetische. Solche Energie ist das *Licht*. Die Bestrahlung einer Billardkugel mit dem Licht einer elektrischen Bogenlampe vermehrt die Masse der Kugel. Es ließen sich also die mechanischen Erscheinungen als Vorgänge elektromagnetischer Natur deuten, Trägheitsgesetz, sondern die Grundgesetze der modernen Elektro- so daß nicht die Grundgesetze der *Newton*schen Mechanik, z. B. das magnetik das Fundament der theoretischen Physik bildeten. Das mag stimmen, hebt aber in keiner Weise die Materie auf zugunsten der Energie. Wenn die Masse der bestrahlten Kugel zunimmt, so ist eben Licht Materie feinster Art, ausgeschleudert von der Lichtquelle. Ein blauer Gegenstand absorbiert (Massenzunahme) bestimmte Massenteilarten und reflektiert andere[3], durch die er aber gleichfalls modifiziert, vielleicht erhitzt wird, d. h. es tritt eine Zustandsänderung der Körper durch die Bestrahlung ein, als deren Effekt wiederum Modifizierungen von Körpern eintreten.

Die elektrischen und magnetischen Felder *Maxwells* und *Faradays*

[1] Vgl. *Becher*, Weltgebäude. S. 124.

[2] Vgl. *Schmidt*, Relativitätstheorie. S. 128 ff.

[3] Vgl. *Schmidt*, a. a. O. S. 127. Die Ätherтheorie ist doch durch den *Michelson-Morley*schen Versuch in keiner Weise erledigt worden. Und wenn auch!

Digitized by Google

sind reine Fiktionen. Daß die Elektrizität ein Stoff ist, darauf deutet schon die Elektrolyse. Nach *Graetz* [1] ist die Masse nur *scheinbar*, weil sie bei den Kathodenstrahlen mit der Geschwindigkeit zunimmt, während sie doch ihrem Begriff nach als die Summe der kleinsten Teilchen, aus denen ein Körper besteht, das Unveränderliche an jedem physischen Ding sein muß. Aber es könnte gut sein, daß mit der Geschwindigkeit die Masse doch nur in dem Sinn größer wird, daß zu ihrer Beschleunigung immer größere Kraft erfordert ist. Und es könnte sein, *daß das keinen Substanzzuwachs bedeutete*. Sondern — das ist wohl die Lösung — diese bestimmte Materie (Elektronen) in diesem bestimmten Zustand erfordert zu ihrer Bewegung bzw. zur Beschleunigung ihrer Bewegung eine größere Kraft, als den Gesetzen der *Newton*schen Mechanik gemäß ist[1]. Grund: die *occasio*, sowie ganz spezifische unbekannte Eigenschaften dieser Materie. Auf alle Fälle hat das Elektron *wirkliche* Masse, nicht nur scheinbare! Die „Ladung" ist *Substanz*[2] (nicht aber *Kraft*), die sich bei betreffender occasio, also bei angenäherter Lichtgeschwindigkeit, so verhält, daß sie von dreifach vermehrter Masse begleitet *erscheint*. Die betreffende occasio setzt eben die Gesetze der *Newton*schen Mechanik außer Kraft. Es ist also nur so, als ob dasselbe Körperchen bald eine größere, bald eine kleinere Masse habe, je nachdem es sich rascher oder langsamer bewegt.

8. WESEN UND ENTSTEHUNG DES LEBENS

Das *wahre Wesen des Organischen* ist die *willkürliche Bewegung*, d. h. die Bewegung *entgegen* den bloß mechanischen, physikalisch-chemischen Gesetzen. Hier muß Wille sein, Psychisches. Darum braucht aber nicht auch das Anorganische beseelt zu sein. Bei den Tropismen ist Streben auf Reize hin anzunehmen. Bei den Steinen nicht. Bewegung als solche ist kein Trieb, kein Streben. Allbeseelung liegt nicht vor. Das organische Geschehen, die Zielstrebigkeit ist nicht die Innenseite des mechanischen Geschehens an der toten Materie. Es können nicht zwei unvereinbare Richtungen einem und demselben Geschehen einwohnen, weil es im Wesen des Konvexen liegt, zugleich konkav zu sein. Es können einem und demselben Gegenstand zugleich die verschiedensten Tendenzen zukommen, aber das ist der Betrug, zu

[1] Atomtheorie. S. 29 u. 27.

[2] *I. N. w.*: „Die Lösung ist wohl die, daß, wenn auch das Elektron keine wirkliche Masse besitzt, trotzdem die ‚Ladung' Substanz ist."

Digitized by Google

erklären, eine bestimmte Tendenz sei zugleich ihr sie *ausschließendes* Gegenteil. Es ist nicht möglich, daß ein und dasselbe sich *zugleich* nach verschiedenen Richtungen bewegt, daß ein und dasselbe Geschehen *zugleich* von unvereinbaren, nach ganz verschiedenen Richtungen strebenden Kräften getrieben wird. Ein Kennzeichen des Lebens ist außer der selbständigen Bewegung und der *Reizwirkung* ferner seine *Gebundenheit an Eiweiß* (die künstliche Amöbe aus Öl und Pottasche), aber an solches lockerer Konstitution. Eiweiß fester Konstitution ist tot. Außerdem ist charakteristisch die Fähigkeit eines Gegenstandes, sich aus sich selbst bestimmen zu können (Heliotropismus der Pflanzen). *Kein* Kriterium des Organischen ist die Typovergenz, wie das Chamäleon zeigt. Dagegen sind sekundäre Merkmale der *Stoffwechsel* und die *Fortpflanzung*. Daß die Struktur der Kristalle durch innere Bedingungen bestimmt wird, daß flüssige Kristalle beweglich, teilbar sind, einander auffressen, sich regenerieren, nützt den Mechanismus nichts. Dann haben sie eben Leben.

Alle bisher aufgestellten Hypothesen über die *Entstehung des Lebens* sind unhaltbare Dichtungen. Das Leben ist nicht das Produkt eines Schöpfungsaktes, auch ist das Organische nicht gleich ursprünglich wie das Anorganische, denn im glühenden gasförmigen Zustand der Materie ist es nicht denkbar. Es ist auch nicht alles Leben und alles beseelt, noch ist mit der Erklärung des Lebens als Abfallsprodukt etwas gewonnen. Ebenso *verschiebt* die Annahme, daß Meteoriten das Leben auf die Erde gebracht hätten, das Problem nur. Unhaltbar ist auch die Theorie der Panspermie des *Arrhenius*, nach der durch den im Raum herrschenden Strahlungsdruck Lebenskeime entstehen, und ebenso endlich die Ansicht, das Organische habe sich unter günstigen Bedingungen aus dem Anorganischen entwickelt. Allerdings sind die schon im glühenden gasförmigen Zustand der Materie auftretenden Cyanverbindungen den Eiweißverbindungen sehr verwandt, aber Eiweiß ist noch lange nicht lebendes Eiweiß. Die Elemente, aus denen der lebende Körper zusammengesetzt ist, sind nicht das Wesentliche des Lebens. Harnstoff findet sich nur in lebenden Körpern und ist doch chemisch herstellbar. Organische chemische Verbindungen sind noch keine Organismen. Aber Bedingungen zum Entstehen von Organismen. Denn nichts anderes ist die *Lösung des Rätsels der Urzeugung*, als daß bei bestimmten Bedingungen, die uns unbekannt sind, schöpferische Kräfte *aus dem Nichts* entstehen, die die anorganische Ma-

Digitized by Google

terie zu Organischem gestalten. Nicht nach unorganischer Gesetzlichkeit allein entsteht das Organische aus dem Unorganischen, wie *Hartmann*[1] treffend feststellt, also nicht von „selbst" geht Anorganisches in Organisches über, sondern *bei bestimmten Bedingungen* (Sand, Lehm) *schießt aus dem Nichts „Leben" gestaltende Kraft, die das Organische bildet.* Bei einer bestimmten Konstitution der Materie sprüht aus dem Nichts Leben auf. Also keine besondere Lebenskraft analog der Schwerkraft ist anzunehmen, keine Dominanten (Neovitalismus), kein Ordnungsprinzip, sondern der Standpunkt der Biopsychik gegenüber der mechanistischen Lehre ist einzunehmen.

9. DIE ENTWICKLUNGSLEHRE

Die Konstanz der Arten ist ein Dogma. Die Varietäten sind beginnende Arten. Die Paläontologie kann auch nichts Sicheres sagen, da die schallosen Gebilde untergegangen sein können. Die Ursachen der Artveränderung sind zunächst Veränderungen der Nahrung, des Klimas, der Lebensweise, der Gebrauch und Nichtgebrauch von Körperteilen bei gleichzeitiger Vererbungsfähigkeit, also ein Zusammenwirken von Milieu und Disposition. Hierzu kommt — das ist das Neue bei *Darwin* — die natürliche Zuchtwahl, die Naturzüchtung, Selektion, die Ausschaltung des Unzweckmäßigen und Untüchtigeren im Kampf ums Dasein, um die Futterplätze usw., bei ungeheurer Vermehrungsfähigkeit der Lebewesen (nach *Malthus*: Karpfen 700 000 Eier, Bandwurm 100 Millionen), also Überproduktion. Die Tüchtigen überleben und vererben ihre ausgezeichneten Eigenschaften, die sich im Lauf der Entwicklung addieren (Akkumulation), da immer wieder nur die Tüchtigsten erhalten bleiben. So bilden sich aus kleinen Anfängen hervorstechende Eigenschaften der Tauglichkeit, wie die Schutzfärbung (Glasdurchsichtigkeit vieler Wassertiere, weiße Farbe der Polartiere, gelbe der Wüstenbewohner). Es tritt eine Arbeitsteilung der Organe ein. Die Lunge der Luftwirbeltiere entsteht aus der früher nur nebenbei den Gasaustausch vermittelnden Schwimmblase der Fische. Oft ist ein morphologischer Rückschritt wertvoller. Auf ozeanischen Inseln haben Käfer und sonstige Insekten die Flügel und das Flugvermögen eingebüßt. Die Flugbegabten wurden bei heftigem Wind ins Meer geweht. Außerdem gibt es noch geschlechtliche Zucht-

[1] Naturphilosophie. S. 119.

Digitized by Google

wahl: die Weibchen wählen sich die schönsten Sänger usw. Mit Recht hat man gegen die *Darwin*sche Theorie eingewendet, daß die Selektion nicht der einzige Entwicklungsfaktor ist, daß minimale Abweichungen, wie sie zuerst angenommen werden müssen, wertlos sind (vgl. hier die Märchen von den Giraffen usw.), daß es unbewiesen ist, daß gerade die Tüchtigsten überleben (*Fleischmann*), daß besonders nicht der geringste Grund besteht für den Übergang von einzelligen zu mehrzelligen Lebewesen, da die ersteren weit haltbarer sind (*Hartmann*). Wahr ist jedenfalls, daß die Selektion Fähigkeiten steigert; indessen, wenn die Naturzüchtung auch nicht ohnmächtig ist, so ist sie doch auch nicht allmächtig. Der Darwinismus erklärt wohl eventuell die Variation der Arten, aber nicht die Entstehung zweckmäßiger Urorganismen. Es gibt noch ganz andere Entstehungsursachen neuer Arten. Z. B. Zielstrebigkeit auf Herstellung von Lustzuständen. Sodann kann mehr erreicht werden, als beabsichtigt war: Heterogonie der Zwecke. Das Psychische, Aktive ist zu betonen gegenüber dem bloß Mechanischen.

Zielstrebige Reaktion von Einzelwesen auf veränderte äußere Bedingungen erklärt die Entstehung der Arten, keine überpersönliche Ganzheit (*Driesch*[1]) braucht es dazu. Die „wesentlichen" Arten *Drieschs*[1] sind eben nur die ursprünglich bei Materie bestimmter Konstitution aus dem Nichts springenden Entelechien, die „zufälligen" Arten die Modifikationen der Entelechie bei veränderten äußeren Bedingungen (Anpassungen). Mit Recht kritisiert *Blüher*[2] am Darwinismus die Ausschaltung des Schöpfungsakts. Die „Idee[2]" aber ist nur als individuelle *Potenz* im Einzelwesen lebendig, nicht als etwas Überindividuelles. Die Gattungskraft ist eben an der Individualität das, was ebenso an anderen individuell realisiert ist, nicht aber eine übergreifende Potenz, Kraft, Macht, Wesenheit. Es gibt keine Art als Wesen. Die „Ideen" haben kein besonderes Leben[2] (das äonische), sie sind „Charaktere", unselbständige Gegenstände am konkreten Einzelwesen. Bedeutungen zu Fällen. *Blüher* hypostasiert die Arten [2] und außerdem noch den Inbegriff der Weltdinge zu einem Wesen, das nur die Aristie soll erfassen können. Die Arten sind nur Potentialitäten, nicht Potenzen. Die Idee ist *nur* Bedeutung. Es gibt nur *Fälle* von Ideen, denen die Ideen (Bedeutungen) zugeordnet sind! Der der Ideen-

[1] Wirklichkeitslehre. S. 169 — 170.
[2] Aristie. S. 96/97 — 98 — 198 — 100.

Digitized by Google

schau Fähige *faßt* freilich die Idee als Leben (Schicksal[1]), ohne daß sie das *ist*, er abstrahiert das allgemeine Wesen, das in Wahrheit bloße Bedeutung ist, aber vom Dichter, vom Mystiker als *Wesen* erfaßt wird. Das äonische Leben gibt es nicht[1]. Es ist nur das Reich der beseelten Bedeutungen, die keine schaffenden Kräfte sind. Also gibt es auch die ganze „Güte" nicht[1].

Bei der *Vererbung* findet kein influxus von Seele statt. Auch sie ist rein okkasionalistisch zu verstehen. Die den elterlichen seelischen Vorgängen entsprechenden Rindenprozesse pflanzen sich auf die Keimzellen fort, nicht aber wandern die psychischen Prozesse. Substantiell geht nur Physisches von den Eltern auf uns über. Dabei scheint bei der Zeugung eine andersartige Gruppierung kleinerer von den Eltern übernommener Einheitsgruppierungen zustande zu kommen. Die der elterlichen Keimzellenkonstitution okkasionalistisch zugeordnete Geistigkeit ist nun das erste Wesen des Neugeborenen. Möglich ist, daß rezessive Merkmale durch die dominierenden bei den Eltern unterdrückt waren, daß aber die rezessiven zufolge irgendwelcher materiellen Verhältnisse an den Keimzellen bei den Nachkommen hervortreten. Vererbung von Gedächtnis*inhalten* ist ganz unmöglich[2].

c) DIE OKKASIONALISTISCHE PSYCHOLOGIE

1. DAS WESEN DER SEELE UND IHR VERHÄLTNIS ZUM LEIB

Der Metaphysik der Seele waren schon eingehendere frühere Ausführungen gewidmet, auf die wir uns hier beziehen können. Wir haben gesehen, daß wie das Leben, so auch alles Seelische bei Gegebenheit bestimmter Verhältnisse, bei bestimmter Konstitution der Materie nach dem okkasionalistischen Grundgesetz der Welt frei *aus dem Nichts* entsteht, nie und nimmer aber *aus Physischem*. Das ist wesensmäßig ganz unmöglich. Keineswegs braucht das Erklärungsprinzip des Bewußten ein Unbewußtes zu sein, wie *Hartmann*[3] meint. Es kann ebenso ein Bewußtloses sein, Materie bestimmter Konstitution. Es ist die schiefe Vorstellung *Hartmanns* und *Plotins*[4], daß die Seele (das Unbewußte) in die Materie fahre; nein, aus der Materie entspringt sie nach dem Kontingenzgesetz. Gerade das ist zu glauben, daß plötzlich in der Zelle

[1] Aristie. S. 200 — 234 — 256.
[2] Vgl. *Rolland*, Johann Christof. I. S. 796.
[3] Philosophie des Unbewußten. I. S. 435.
[4] Enneaden. In Auswahl übersetzt von Otto Kiefer. Eugen Diederichs, Jena und Leipzig 1905. II. Band. S. 57.

Digitized by Google

das Bewußtsein auftritt[1]. Nicht das Verschwinden der Empfindung aus dem Bewußtsein ist das Problem, wie *Lotze*[2] meint, das ist vielmehr gerade die Grundgesetzlichkeit des Psychischen, daß für es der Satz von der Erhaltung der Energie nicht gilt, daß es fortgesetzt aus Nichts entsteht und wieder ins Nichts vergeht, *ohne* daß ein Äquivalenzverhältnis zwischen dem Vergangenen und dem Neugewordenen bestünde. Gänzlich unvollziehbar ist der Gedanke, daß die Empfindung der Vergangenheit von der Seele in einen bleibenden unbewußten Zustand herabgedrückt werden könne. Es ist schlechterdings absurd, auf psychischem Boden Energiegleichungen aufstellen zu wollen. Man betrachte nur einmal irgendeine praktische Erlebnisreihe. Ich gehe gedankenlos durch die Straßen und bemerke nur ganz nebenbei, daß jemand eine Torte an mir vorbeiträgt. Ich habe also eine nur ganz schwache Vorstellung einer Torte. Diese löst nun aus in mir einen wahnsinnigen Drang nach der Torte. Daran schließt sich an ein schwankender Entschluß, dem Vorübergehenden die Torte zu entreißen. Hierauf zögernde, schlechte Ausführung. Hierauf wieder wilde Reue. Wie wollte man hier Äquivalenzverhältnisse finden können? Daß eine Geruchsempfindung sich umsetze in eine Vorstellung etwa eines Sees oder einer Wiese, und daß eine Äquivalenzbeziehung quantitativer Art zwischen beiden Erlebnissen bestehe, und eine Energiegleichung sich aufstellen lassen soll, ist evident absurd und ebenso unmöglich, wie daß ein Satz blau oder sechseckig sei. ‹Die Energie auf psychischem Boden überhaupt nur zu diskutieren, ist sinnlos, es ist vielmehr absolut selbstverständlich, daß die Akte aus dem Nichts entspringen. Merkwürdigerweise wissen das die Psychologen gar nicht, selbst *Erich Becher* nicht. *Wundt* meint ein Wachstum der psychischen Energie sei eine Zunahme an Wissen. Das Gewußte, der Erkenntnisinhalt, ist ja aber doch rein phänomenal, keine psychische Energie!›* Angenommen eine Erinnerung tauche auf und setze sich in eine vielleicht sehr energische Handlung um. Das ganz Merkwürdige dabei ist, daß sie trotzdem *erhalten* bleibt (obgleich sie doch umgesetzt ist) und nun noch oft auftaucht, sogar im Alter lebendiger und frischer. Andererseits, solange sie nicht aktuell ist, hat eine Erinnerung überhaupt keine Wirklichkeit, repräsentiert also auch keine Energie, auch keine potentielle, denn eine freischwebende latente Energie gibt es nicht. Dem Gesetz der Erhaltung der Energie widerspricht ferner,

[1] *Hartmann*, Philosophie des Unbewußten. II. S. 499. [2] Metaphysik. S. 518.

Digitized by Google

daß die Zellenenergie im Gehirn *sich erhält*, indem sie sich in potentielle Energie umsetzt, daß aber trotzdem daneben psychische Energie auftritt.

Die „Seele" ist der mit einer bestimmten Konstitution von Materie einsetzende *Urimpuls*, der fortwährend schöpferisch wird und wächst und Modifikationen durch Erlebnisse (von der Materie zukommende Empfindungen) empfängt, wie die physische Bewegung durch interferierende Bewegungen. In der Ohnmacht setzt der Impuls zwar aus, aber die Empfindungen *nach* der Ohnmacht rufen aus dem Nichts Akte und Tendenzen, die, da der physische Organismus derselbe, notwendig die Richtung des Urimpulses wieder aufnehmen[1]! Nicht mosaikartig sind die Wirkungen in der Seele zu denken, sondern als Momente eines Urimpulses, die sich aus dem Nichts erzeugen mögen. Der Urimpuls ist zu denken als stetig wachsend und aus dem Nichts sich steigernd und mehrend, angeregt durch die von außen beständig einströmenden Empfindungen und andererseits durch die Erinnerungen unausgesetzt durchdrungen.

Glänzend ist hier die gesetzlich-funktionelle Ich-Lehre *Simmels*[2]. Das *„Wesen"* eines Menschen ist die vererbte, d. h. bestimmten mechanischen und physischen Schwingungs- und Strukturzuständen elterlicher oder, bei Überspringung von Generationen, großelterlicher Materie (Keimzellen) zugeordnete Geistigkeit: eine bestimmte Art zu wollen, zu denken (abstrakt oder konkret, religiös oder idealistisch) usw. Dieses Wesen wird modifiziert durch Milieu und Erfahrungen, vielleicht sogar unterdrückt, um eventuell später wie ein Wunder hervorzubrechen (Bekehrung). — Der *Charakter* besteht in der Identität einer Willensrichtung, genauer einer Art, zu wollen, zu reagieren, nach Grundsätzen oder grundsatzlos (beachte den Doppelsinn des Wortes „Charakter": Wesens*art* und etkischer Habitus). Das Wesensgesetz betrifft das (vererbte) Temperament, Talent, das Gut- oder Bösesein. Das Alles ist ursprünglich angelegt. Es kann aber durch Kultivierung des guten Prinzips der Wesensart zuwider das Böse verdrängt werden. Aber nur, wenn die Verdrängungstendenz stark genug wird, was von vorgegebenen äußeren und inneren Faktoren abhängt. Aber alle Einwirkung setzt ein Reaktionsvermögen voraus. Das kann ursprünglich gegeben sein, dann aber durch äußere Faktoren reduziert,

[1] Vgl. *Fechner*, Zend-Avesta. II. S. 357.
[2] Lebensanschauung. S. 147.

Digitized by Google

ja ausgemerzt werden. Also die Tatsache eines Wesens sagt nichts für Wollensfreiheit. Es ist determiniert und modifizierbar! — Viele Subjekte sind Spielball und Chaos und *haben* gar kein Wesen, keine ausgeprägte Tendenz, wohl aber sind sie dem *Gesetz* unterworfen[1].

Vielfach findet eine schiefe Identifizierung von Ich und Leib statt. So bei *Jacobi*[2]. Das Ich, metaphysisch, ist die identische Tendenz- und Erlebnisqualität, der Leib ist *durch* Tendenzen identisch erhaltene Form von Stoff. Allerdings steht der Körper in ständigem Stoffwechsel. Ein Organismus, ein Individuum ist der Körper vermöge bestimmter Tendenzen, die ihn formen und die gebunden sind an verschiedene Nervenzentren, die diese Nervenzentren formen und gestalten und mittelst der in ihnen hervorgebrachten Prozesse den ganzen Organismus bestimmen. Diese Tendenzen sind zum Teil bewußt (Hirnseele, Pyramidenbahn), zum Teil unbewußt (verlängertes Mark: Herztätigkeit). Das Ich selbst aber ist lediglich der Erlebnisstrom, also eine *Vielheit*, keine Substanz. An einen Leib können mehrere Seelen gebunden sein, die keineswegs etwa zusammen *ein* Ich ausmachen. So weiß unser bewußtes Ich nichts von der Rückenmarksseele, die die Herz- und Atemtätigkeit reguliert. Mindestens weiß es davon nicht *alles*. Insoweit Verbindungsbahnen das verlängerte Mark mit an die Hirnrinde anschließen, können natürlich Zustände desselben empfunden werden, die dann die einzelnen Zellen des verlängerten Marks *auch* empfinden mögen! — Auch von den Zell*seelen* weiß das Hirnbewußtsein nichts; nur insofern die Zustände der Zellleiber sich fortpflanzen, wird die Großhirnrinde in ihrem sensorischen Zentrum, von den Prozessen in den Zellleibern beeindruckt, und den dieser Beeindruckung verdankten Zustandsänderungen der Hirnrinde entsprechen Empfindungen und Gefühle. *Das Individuum kann also eine Vielheit von Seelen umfassen, die unmittelbar von sich nichts wissen, sondern nur indirekt durch leibliche Vermittlung*[3]. Ja, nicht nur, daß an ein und denselben Körper eine Vielheit von Seelen gebunden sein kann, es läßt sogar Wechsel der Zentrierung und Ausfall der Erinnerung ein und dieselbe Seele in eine Vielheit von Ichen zerfallen[4]! Ein Strukturzusammenhang *ohne* Zentrierung aber, wie er bei Echinodermen vorliegt, deren Teile selbständig

[1] Vgl. a. a. O. S. 149.
[2] *Hume*. S. 173/174.
[3] Vgl. die elenden Ausflüchte *Jacobis* a. a. O. S. 175.
[4] Vgl. *Keyserling*. Gefüge. S. 291.

Digitized by Google

reagieren, ergibt wohl Seele, aber nicht Ich. Dasselbe gilt für Blutegel, bei denen das Nervensystem zwar ein Ganzes bildet, das Gehirn aber so wenig überwiegt, daß, meint *Keyserling*[1], „eine wirkliche Synthese der Empfindungen kaum anzunehmen sein dürfte". Es ergibt sich so freilich nur ein unzentrierter, aber doch ein Strukturzusammenhang, also kein Ich, wohl aber eine Seele (ohne Synthese).

Ganz unhaltbar ist die Theorie *Rehmkes*[2], nach der der Mensch ein aus zwei Einzelwesen, der Seele und dem Leib, zusammengesetztes Einzelwesen sei. Daran ist nur richtig, daß der Mensch ein aus zwei Gegenständen *zusammengesetzter* Gegenstand ist, aber zunächst einmal nicht aus zwei *Wesen*, sondern aus *einem* Wesen (Seele) und einem *Ding* (Leib). Sodann ist Seele und Leib wohl eine Wirkenseinheit zweier Einzel'wirklichkeiten'[2], aber nicht selbst ein Einzelwesen. Sonst müßte das fundierte Einzelwesen Bestimmtheiten (z. B. Größe, Gestalt) aufweisen, die ausgemacht sind durch den Teilwesen anhaftende Bestimmtheiten aus derselben Kategorie. Solche Bestimmtheiten finden sich wohl bei einem zusammengesetzten *Ding*, nicht aber bei der Wirkenseinheit Mensch. Somit besteht der Mensch aus zwei getrennten 'Wirklichkeiten'. Der Ort des Leibes *ist* „die gemeinsame einheitstiftende Bestimmtheit für das Leibliche und das Seelische"[3], nicht aber ist die *Seele* die einheitstiftende Bestimmtheit der Erlebnisse[3]! Dann müßte ja auch „Ding" die einheitstiftende Bestimmtheit von Größe und Gestalt sein, und nicht der „Ort"! Das einheitstiftende Moment der Erlebnisse[3] ist der dem Ort des Leibes zugeordnete spirituelle Raum. Schon, weil die Seelen durch den Ort verschieden sind, kann es übrigens nicht nur *ein* und dieselbe Subjektbestimmtheit geben, wie *Rehmke*[3] meint. Nimmermehr ist die Seele ein einfaches Wesen[4]. Eine reine Fiktion ist sie, nichts Metaphysisches. Rehmke verwechselt Erlebnisstrom als eine *Einheit* mit Einfachheit der „Seele" als einem angeblich metaphysischen einfachen *Subjekt* der Erlebnisse[4]. Ohne den Erlebnisstrom, nicht aber ohne eine rätselhafte Substanz, gibt es allerdings keine Empfindung[4]. Schon das erste Empfindungserlebnis ist in einem Ineinander (Strom). Natürlich hat Empfindung eine Beziehung auf Seele[4]. Aber Seele ist keine Substanz, sondern der Inbe-

[1] Gefüge. S. 306.
[2] Grundwissenschaft. S. 322 — 307/*308*.
[3] A. a. O. S. 228/231 — 230 — 221 — 247 u. 288.
[4] A. a. O. S. 386 — 387 — 470 — 472.

Digitized by Google

griff der Zuständlichkeiten. Der Wille ist ein Akt, aber nicht Augenblickeinheit wollenden Bewußtseins[1].

Was das *Verhältnis von Leib und Seele* betrifft, so ist dem Dualismus mit seiner Wechselwirkungstheorie *darin* Recht zu geben, daß der Wille auf den Leib, das Gehirn *wirkt*. Er ist gerichtet z. B. auf das Glied, das er bewegen will. Überall da, wo solches Gerichtetsein vorliegt, kann man auch in der Natur von Wirken sprechen, bei Druck, Stoß, Zug. Gravitation dagegen zeigt in keiner Weise Wirkung (gegen *Rehmke*[2]), sondern ist rein okkasionalistisches Herausspringen von Effekt bei Gegebensein von Verhältnissen. Die Wirkung ist aber eine mittelbare, okkasionalistisch vermittelte. Ist Wille gegeben, dann springt aus dem *Nichts* mechanisches Geschehen (wie bei der Gravitation!), das durch Annäherung materieller Elemente etwa chemische Vorgänge, elektrische usw. einsetzen läßt. Nicht aber ist etwas erklärt, wenn man dem Willen einen Umsatz potentieller in kinetische Zellenenergie entsprechen läßt (*Hartmann*[3]). Denn wie kommt es zu diesem Umsatz? Damit er zustande kommt, müssen Elemente angenähert werden durch Herausbrechen mechanischer Energie aus dem Nichts.

Dagegen ist jeder influxus, Ein*fluß* zu bestreiten. Vor allem in dem Sinn, daß physische Energie zu Empfindung werde. Dies eben widerspricht dem Energiesatz, da Verwandlung in eine Energieform vorläge, für die das Energieprinzip nicht gilt. Dem Parallelismus aber ist darin zuzustimmen, daß Prozessen in den Sinneszentren Empfindungen entsprechen, zu ihnen aus dem Nichts hinzutreten (gegen *Rehmke*[4]). Das Dinggegebene springt aus dem Nichts bei Gelegenheit, auf Anlaß des Gehirnprozesses. Das Ding an sich wirkt nicht ins Bewußtsein (*Rehmke*[4]), sondern ins Gehirn, und zwar entspricht okkasionalistisch dieser Wirkung im Gehirn Empfindungserlebnis, also *Reelles*, in dem Irreelles gegeben ist. Und ebenso entsprechen andererseits den Denkprozessen mechanische Korrelate. Hier liegt also *keine* Wirkung vor (gegen *Rehmke*[4]). Beim Wollen aber *ist* Wirkung anzunehmen, weil der Wille auf das Glied gerichtet ist, bzw. auf den Apparat, jedoch mittelbare Wirkung, insofern aus dem Nichts physische Prozesse brechen, die zur Kontraktion der Muskelfasern führen.

[1] A. a. O. S. 698.
[2] Grundwissenschaft. S. 649.
[3] Naturphilosophie. S. 72.
[4] A. a. O. S. 628.

Digitized by Google

Auch *phänomenaler Inhalt wirkt.* Der Vorstellungsgehalt „Links drehen" in einem Vorstellungserlebnis hat zur Wirkung einen mechanischen Vorgang im Gehirn. Ebenso auf psychischem Boden etwa das Auftreten eines psychischen Erlebnisses, Impulses, Gefühls usw. Aber: phänomenaler Inhalt kann zwar mechanische Wirkungen hervorbringen, aber nicht *erfahren.* Ferner ist zu beachten, daß nur der *Bedeutungs*gehalt phänomenalen Inhaltes wirkt, nicht aber dessen *Gegenstand.* Der Bild*sinn* wirkt, aber nicht der Bild*gegenstand.* Das Bild ist wirklich, aber nicht das Abgebildete! Der vorgestellte Elefant kann nicht beißen, aber der Bild*sinn* (ein Phänomenales) wirkt, etwa Prozesse im Gehirn bzw. Erlebnisse: Impulse, Erinnerungen, Gefühle. So wirkt also okkasionalistisch der Vorstellungssinn im Wollen auf die Materie des Gehirns. Auch Sinn, auch Erscheinung ist also wirklich, obwohl im Strahl, denn wirklich ist das Wirkende. Nur das Erscheinende, der *Gegenstand* der Erscheinung (der Elefant) ist nicht wirklich.

2. PSYCHOLOGISCHE EINZELPROBLEME

Der letzte Grund alles Geistes ist also keineswegs, wie *Otto*[1] glaubt, der absolute Geist als actus purus, sondern die Materie von bestimmter Konstitution, mit der okkasionell aus dem Nichts der Geist bricht. Und zwar sind es nun zunächst Empfindungen, was auf psychischer Seite auftritt. *Wie aber kommt es nun zur Vorstellung?* Hier ist *Lotze*[2] der Einzige, der das Problem *sieht,* wie die Seele die Eindrücke wahrnimmt und gestaltet. Nur bietet er einen falschen Lösungsversuch. Denn nicht eine Tätigkeit verbindet die Eindrücke. Das ist ganz physikalisch gedacht. Wie sollte die Tätigkeit die Empfindungen auch nur wahrnehmen? Vielmehr bedingt die Konstellation der Empfindungen einen aus ihr resultierenden Bewußtseinszustand, der in Verbindung mit den Einzelempfindungen *aus dem Nichts* die räumliche Objektenvorstellung entspringen läßt. Mit dem Außending, so ist *Geißler*[3] zu antworten, stimmt die Vorstellung deshalb überein, weil die Empfindung bei bestimmter Verfassung des Gehirns aus dem Nichts als notwendiger Reflex anschießendes Erlebnis mit durch den Gehirnprozeß bestimmtem Gehalt ist, und die Vorstellung ein wiederum hieran sich

[1] Das Heilige. S. 126.
[2] Metaphysik. S. 546.
[3] Seinsgebiete. S. 183.

Digitized by Google

anschließendes, hiedurch bestimmtes Erlebnis. Und zuvor verdanken die nervösen Vorgänge ihre Bestimmtheit gewissen Prozessen und Dingen in der Außenwelt. Nach unserem Okkasionalismus und Kreationismus ergibt sich also für die *Entstehung der Vorstellung* folgendes Schema: a) physikalischer Prozeß (Ätherschwingung), b) physiologischer Prozeß (nervöse Erregung), c) Empfindung, d) wiederum aus dem Nichts anschießender und die Empfindung umspinnender Bedeutungsgehalt. Damit wäre die Zweiweltentheorie überwunden.

Dasselbe Verhältnis wie zwischen Empfindung und Vorstellung besteht nun auch zwischen Erlebnis und darauf gerichtetem Reflexionsakt. Der Reflexionsakt erfaßt bzw. hat zum Gegenstand nie und nimmer, wie *Husserl*[1] meint, den vergangenen Aufmerksamkeitsakt, sondern, aus dem Nichts anschießend, dessen phänomenales Korrelat. Zufolge solcher Reflexionsakte wissen wir von den Erlebnissen (gegen *Watt*), mindestens von ihrem Sein und *Wesen*, wenn auch das *So*sein — z. B. die Intensität und Qualität des Zahnschmerzes — nicht adäquat in der Reflexion Gegenstand werden kann. Das reflektierte Erlebnis ist das phänomenale Korrelat des „wirklichen". Dieses Korrelat springt gesetzmäßig aus dem Nichts, gesetzmäßig das wirkliche Erlebnis phänomenal abbildend, adäquat hinsichtlich seines Daseins und Wasseins („Wesens"), inadäquat hinsichtlich aller Nuancen seines Soseins (*unmittelbare Erinnerung*).

Wie noch an anderer Stelle[2] des näheren ausgeführt wird, erklärt sich mittelst des okkasionalistischen Prinzips auf das einfachste auch *die Bildung der Raumvorstellungen*. Der dem irreellen Inhalt der Empfindung originär anhaftende, den räumlichen Charakter der Empfindung als Gegebenes ausmachende Raum springt aus dem Nichts bei Gegebenheit von Einzelempfindungen bestimmter Färbung und Konstellation als räumliche Anschauung bzw. Vorstellung. In gleicher Weise „führt", wie *Rehmke*[3] sagt, der Vorsatz „einen Zustand herbei", d. h. er ist die Bedingung, daß mit dem Auftreten bestimmter 'anderer' Bedingungen (Sinnenkitzel) aus dem Nichts springt ein Lenkungsakt der Aufmerksamkeit auf das Ziel des Vorsatzes (Überwindung des Kitzels). Ebenso erklärt sich das Mitfühlen fremder, *selbst nie erlebter* Trauer[4]

[1] Ideen. S. 155/156.

[2] Erkenntnistheorie, Abschnitt B, Kapitel 6, letztes Drittel.

[3] Grundwissenschaft. S. 606/607.

[4] Vgl. *Max Scheler*, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle. Max Niemeyer, Halle 1913. S. 28.

Digitized by Google

in der Weise, daß auf die anschauliche Gegebenheit von objektiver Gefühlsqualität (Trauer) Akte des Mitfühlens aus dem Nichts springen, also Akte sui generis, die vom Eigenfühlen grundverschieden sind. Es ist nur ein lächerliches Vorurteil, daß es solche besonderen Fühlensakte nicht soll geben können, und daß diese sich irgendwie sollen ableiten lassen aus den Eigenfühlensakten. Warum denn? Die Eigenfühlensakte sind ihrem Auftreten nach genau so wunderbar und ebenfalls aus dem Nichts hergekommen!

In all diesen Fällen ist das psychische antecedens natürlich nicht die *Ursache* des consequens[1], sondern okkasionalistisch der *Grund*, dem zu folge aus dem Nichts das consequens springt. Also ein *Wirken* ist hier allerdings nicht vorliegend, denn Wirken hat eine *Mehrzahl* von Einzelwesen zur Voraussetzung. Auch der *Wille „wirkt"* also nur auf den Leib[1] (Gehirn), nicht auf Seelisches. In letzter Hinsicht ist er ebenfalls nur *Grund*. Dabei gilt es, klar zu sehen, daß das okkasionalistische Prinzip hier überall ein Prinzip der *Kreation* ist, daß die Determinanten sehr wesentlich *auslösende* Funktion haben! *Die Existenz des Determinierten ist nicht in den Determinanten enthalten, sondern die Determinanten*, so sehr eben das Determinierte durch sie bestimmt ist, *lösen aus dem Nichts Neues aus!* Aus dem Nichts schießt *Unvoraussehbares*, so sehr es auch determiniert ist. *Daher* kommt es, daß, wie *Lasker*[2] sagt, die großen Persönlichkeiten nicht aus den historischen Voraussetzungen restlos zu verstehen sind. Determiniert sind sie freilich. Nicht aber ist ihre Existenz in den Determinanten enthalten, sondern *Neues* ist durch sie ausgelöst! *Schöpferische* Entwicklung!

Nach dem okkasionalistischen Prinzip ist endlich auch das Fernsehen und Hellsehen erklärbar. Es ist jedenfalls theoretisch nach diesen Grundsätzen nicht ausgeschlossen[3]. Gegeben ist etwa auf der einen Seite intensives Gerichtetsein *auf* eine Person, psychische Strahlung, rein bildlich natürlich genommen, nicht in irgend einem Sinne des influxus. Diese Intentionalität setzt eine Irritabilität im Hellseher, der eben durch die Empfänglichkeit für solche Einflüsse charakterisiert ist. Und er nimmt wahr. Es ist dabei aber sehr wohl zu bedenken, daß, gesetzt auch, es gäbe Hellseher, sie doch keineswegs reiner Intellekt

[1] Vgl. *Rehmkes* schiefe Vorstellung (Grundwissenschaft. S. 299 u. 300).
[2] Unvollendbar. S. 522.
[3] Vgl. *Lotze*, Metaphysik. S. 503/504.

Digitized by Google

wären, sondern zugleich Erkenntnis fälschender Wille[1]. Ganz unmöglich dagegen ist die von *Neumann*[2] gepriesene Annahme *Schopenhauers* in seinem Versuch über das Hellsehen, daß „der Unterschied zwischen den ehemals gelebt Habenden und den jetzt Lebenden kein absoluter sei, sondern daß in beiden der eine und selbe Wille zum Leben erscheint, wodurch ein Lebender zurückgreifend Reminiszensen zutage fördern könnte, welche sich als Mitteilungen eines Verstorbenen darstellen.

3. DIE WILLENSFREIHEIT: DETERMINISMUS UND INDETERMINISMUS

Vor allem darf die Willensfreiheit, die Freiheit des *Wollens*, nicht mit der Freiheit des *Tuns*, des Handelns verwechselt werden. Wenn jemand nicht gefesselt ist, dann ist er frei hinsichtlich der Herrschaft über seine Glieder; deshalb braucht aber noch nicht sein Wille frei zu sein. *Tun* kann ich, was ich will, aber ich kann nicht *wollen*, was ich will. Man sagt, lieben „könne" man nicht auf Kommando, wohl aber etwa holzhacken oder arbeiten. Dieses Können betrifft also bestimmte *Fähigkeiten* („der kann schon arbeiten, er will nur nicht"), wobei aber *abgesehen* ist von der konkreten Bewußtseinslage des Subjektes. Sie in Betracht gezogen, kann das Subjekt nur das, was es *muß* nach seinen psychologischen Voraussetzungen. Übrigens setzt die Pflicht nur jenes abstrakte Können, nicht das konkrete voraus.

Der *Indeterminismus* allerdings leugnet, daß der Mensch nur das kann, was er muß, daß er nicht wollen kann, was er will. Für ihn müssen auch jene Dispositionen, das Können, frei aus dem Nichts gesetzt sein. Er vertritt das Prinzip des „liberum arbitrium indifferentiae", d. h. man hätte nach ihm in einem gegebenen Moment genau das Gegenteil dessen wollen können, was man in der Tat gewollt hat. Dagegen behauptet der *Determinismus*, daß die Art unseres Wollens bestimmte Ursachen hat, die es zur unabänderlichen Notwendigkeit machen, daß der eine ein Edelmensch, der andere ein Lump, daß der eine ein Held, der andere ein Feigling ist. Der Determinismus behauptet also die *metaphysische Unfreiheit* des menschlichen Willens, d. h. *die Bedingtheit der Willensakte durch Antezedenzien*. Er ist aber nicht Fatalismus (*Islam*, Prä-

[1] Vgl. *Schopenhauer*, Parerga und Paralipomena. Zweiter Band. Sämtliche Werke. A. Weichert, Berlin. Fünfter Band. S. 58.

[2] Die Reden Gotamo Buddhos. Dighanikayo. II. S. 323.

Digitized by Google

destinationslehre *Augustins, Luthers, Zwinglis*), denn er betrachtet unsere Handlung als hervorgebracht durch unseren Willen, nicht durch ein dumpfes, rätselhaftes Schicksal (Kismet). Allerdings ist ihm der Wille selbst fatalistisch bestimmt. Willensfreiheit hieße, daß ein Willensakt *nicht* bedingt ist durch Antezedenzien. Vorausgesetzt ist der Willensfreiheit die *Wertsetzungsfreiheit*. Wille und Wertsetzung dürfen für die gegnerische Ansicht nicht determiniert sein. Sie müssen aus dem Nichts schießen. In Freiheit *sollen* die Akte das Positive erfassen. Aber nicht so, daß sie es *müssen*, wie Gott, nachdem er A gesagt hat, B sagen *muß*.

Mit der Behauptung der *metaphysischen* Unfreiheit leugnet der Determinismus aber keineswegs auch die *psychologische* Freiheit, die *Wahlfreiheit*[1]. Er gibt zu, daß der Mensch wählen kann zwischen einer Mehrheit von Möglichkeiten des Handelns, aber die Art der *Entscheidung* (das Wollen) ist für ihn bestimmt durch psychologische Gesetzmäßigkeiten, denen gegenüber es keine Freiheit gibt. Auch wenn ein Mensch einmal im Gegensatz zu seinen sinnlichen Trieben wollen kann, so ist damit noch lang keine metaphysische Freiheit, also keine Freiheit, wie sie die Lehre von der Sündenvergeltung voraussetzt, erreicht. *Das* Willensfreiheit zu nennen, ist heillosester Betrug! *Das* ist doch die Frage, ob dieses Wollen frei, unbedingt, unverursacht ist, ob es genau so gut hätte unterbleiben oder anders ausfallen können! Psychologische Freiheit ist nur eine Art des Müssens. Sie bedeutet nur Unabhängigkeit von *äußeren* Ursachen, von *äußerem* Zwang, *die metaphysische dagegen die von Ursachen überhaupt*[2]! Also auch von jedem psychologischen Gesetz, was *Fries*[3] nicht sieht. Übrigens gehört die Wahlfreiheit, das Anders-wollen-können *nicht* zu der Willensfreiheit in sittlichem Sinn. Sittlich betrachtet darf das Unsittlich-wollen-können gar nicht realisiert sein. Es wäre falsch, anzunehmen, das grundlose, völlig zufällige Herausbrechen von Willensakten bedeute noch nicht Willensfreiheit, also Indeterminiertheit des Wollens von Antezedenzien. Das Wollen, um frei zu heißen, müsse vielmehr dennoch abhängig sein von unserer Entscheidung. Es müßte also ein Akt der Wahl zwischen Strebensakten sich einschieben. Und

[1] *An anderer Stelle bezeichnet Kerler die Fähigkeit, dem Wollen gemäß zu handeln, als psychologische Freiheit.*

[2] Vgl. *Nelson*, Ethik. I. S. 280.

[3] Wissen, Glaube und Ahndung. Jena 1805. Neu herausgegeben von Leonard Nelson. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1905. S. 284.

Digitized by Google

die Wahl-Richtung dürfte in keiner Weise durch die Vergangenheit determiniert sein. Es müßte also der Wahlakt aus dem Nichts schießen! Und völlig indeterminiert sein, auch *qualitativ!* Also Willensfreiheit bedeute Unverursachtheit des *Wahl*akts, genauer *Undeterminiertheit,* denn verursacht sein kann und darf er schon durch Antezedenzien, d. h. seinem reinen Auftreten nach, nicht aber seiner Wahlrichtung nach darf er determiniert sein. Ein wahlloses Wollen sei demnach auf alle Fälle unfrei! Dem ist also nicht so. Willensfreiheit ist realisiert auch schon bei Herausbrechen des Aktes aus dem Nichts. Ja, erst da ist volle Willensfreiheit in sittlichem Sinn, wo aus dem Nichts schöpferisch innerhalb des Strukturzusammenhangs ein wertgemäßes Wollen sich erzeugt, ohne daß zwischen einem positiven und negativen Streben entschieden werden müßte. Im Gegenteil, das bloße Vorhandensein negativen Strebens ist wertwidrig! Was nun einen undeterminierten Wahlakt betrifft, so ist ein solcher zwar denkbar und möglich, aber sehr unwahrscheinlich und aller Erfahrung ins Gesicht schlagend. Daß etwas, das Richtungsmoment am Wahlakt, keine Ursache hat, können wir nicht glauben.

Eine Sonderstellung in der Frage der Willensfreiheit nimmt *Kant* ein. Da die Kategorie der Kausalität nicht transzendente, sondern nur transzendentale Bedeutung hat, bin ich als Erscheinung unfrei, als Ding an sich (intelligibler Charakter) dagegen frei. Das führt uns zur Kritik des Freiheitsbegriffs überhaupt. Freiheit kann in unserem Zusammenhang lediglich Unverursachtheit heißen, und da muß Kant zugestanden werden, daß Kausalität nicht Transzendentes bedeutet. *Die Behauptung der Determiniertheit ist lediglich ein Erfahrungssatz,* ein Postulat, das restlos gar nicht verifizierbar ist! Die Erfahrung hat *bisher* gezeigt, daß jeder Vorgang eine Ursache, jede Wirklichkeit bedingende Antezedenzien hat. Es bleibt *möglich,* daß ein beliebiger Akt oder Vorgang vollkommen unverursacht aus dem Nichts hervortritt und daß er auch qualitativ nicht durch seine Antezedenzien determiniert ist. Aber es ist ganz unwahrscheinlich. Der intelligible Charakter ist nur der *absoluten* Kausalität nicht unterworfen, wohl aber einer metaphysischen, die nur eben von *logischer* Notwendigkeit nichts an sich hat im Gegensatz zur Erfahrungskausalität[1], die den empirischen Charakter determiniert. Ist eine bestimmte seelische Vergangenheit einerseits, ein bestimmt geartetes und notwendig der Vorgeschichte

[1] Vgl. *Fries,* Wissen. S. 294 u. 297.

Digitized by Google

gemäß erlebtes Erlebnis andererseits gegeben, dann springt als Effekt eine ganz bestimmt geartete Handlung aus dem Nichts. Welche, ist a priori nicht zu sagen. Denknotwendig ist der Effekt nun allerdings nicht. Es ist *logisch* möglich, daß, wenn in einem späteren Zeitpunkt genau dieselben Objekte in derselben Beschaffenheit, im selben Verhältnis und unter denselben Umständen auftreten, *nicht* derselbe Effekt auftritt. Der Identitätssatz jedenfalls sagt nichts für die Wiederkehr des ersten Effektes. Die *Erfahrung* aber zeigt die Wiederkehr, und schon aus diesem Grunde ist die Willensfreiheit unwahrscheinlich. Einwirkungen Gottes setzen natürlich die Willensfreiheit noch mehr herab. Es ist freilich richtig, daß im Naturgeschehen, wie *Nelson*[1] ausführt, keine Notwendigkeit liegt. Daß regelmäßig auf den Steinwurf die Zertrümmerung der Scheibe folgt, ist rein faktisch, aber *nicht* notwendig. Aber die Faktizität *besteht* eben. Und deshalb, weil sie besteht, weil sie *Faktum* ist, und nur *insoweit* sie Faktum ist, ist ein zuwiderlaufendes Geschehen nicht möglich. Aber nur deshalb, weil, wenn in einem bestimmten Moment ein Ereignis sich abspielt, dann nicht statt dessen ein anderes sich abspielen kann. Damit bleibt jedoch die Willensfreiheit genau so unwahrscheinlich. Bis jetzt ist beobachtet, daß mit bestimmten Voraussetzungen bestimmte Folgen auftreten. Damit ist aller Erfahrung nach eine Veränderung dieser Folgen durch den Willen ausgeschlossen. Möglich freilich bleibt ein von allen Voraussetzungen unabhängig aus dem Nichts brechendes Wollen. Aber es widerspricht der Erfahrung! Die im Naturgesetz ausgedrückte Konstanz schließt also die Willensfreiheit aus, so sehr das *Nelson*[1] bestreitet. Besteht die Konstanz, dann kann nicht zu gleicher Zeit das durch die Konstanz (rein faktisch, rein zufällig) gesetzte Ereignis durch die Kraft des „freien Willens" aufgehoben und durch ein anderes verdrängt werden. Besteht also auch kein Müssen, so doch ein Gesetz!

Aber auch *wenn* es tatsächlich indeterminierte Akte an sich gäbe, wenn das Herausbrechen der Akte aus dem Nichts nicht notwendig wäre — über eine eventuelle Notwendigkeit wissen wir ja jedenfalls nichts —, sondern, mit *Boutroux* zu sagen, „kontingent", wäre damit etwas für die Willensfreiheit gewonnen? Nein! Denn lediglich das Wunder, die Unberechenbarkeit ist an die Stelle der Notwendigkeit getreten. Freiheit läge nur dann vor, wenn wir das Herausbrechen *in*

[1] Ethik. I. S. 321 — 329.

Digitized by Google

unserer Hand hätten, es ebenso eintreten lassen wie suspendieren könnten. Das aber will *Boutroux* vom ersten Auftreten des Bewußtseins bei niederen Menschenrassen selbst nicht sagen. Undeterminierte Willensakte allein sind also auch ganz und gar nicht das, was *Kant* meint und will und bei seiner theologischen Voreingenommenheit braucht. Damit ist in keiner Weise die Existenz eines besonderen *Willenswesens,* eines Vermögens des „freien Willens", der grundlos einmal so, dann so will, bewiesen. Es ist nur bewiesen, daß Willensakte kausallos, unvermittelt auftreten können, nicht aber die Existenz eines *Dings,* das die Ursache der Wollungen, denen es einmal diese, dann eine andere Richtung geben könnte, wäre. Aber ein solches Vermögen, besser Subjekt, ein solches Ding oder besser Unding brauchen die Gegner des Determinismus — wie *Schwarz, Windelband* — deshalb, weil sie die Menschen für ihr Tun nicht nur *praktisch,* wie es auch der Determinismus tut, sondern *absolut* verantwortlich machen wollen, weil sie eine göttliche Vergeltung im Jenseits fordern. Darum machen sie aus der Fiktion — alle Erkenntnisse sind ja Absurditäten — eine Lüge! Wenn aber in mir unerklärlicher Weise, unvermittelt und unverursacht ein Akt des Ermordenwollens auftritt, so bin ich genau so unfrei und unverantwortlich, wie wenn dieser Akt mit Notwendigkeit durch die Anlage meines Charakters verursacht ist. Frei und verantwortlich wäre ich nur, wenn das charakterisierte Willensding nicht eine reine Erfindung und in einer inneren Erfahrung vorfindbar wäre. *Praktisch* freilich machen mich Eltern, Lehrer, Staatsanwalt verantwortlich. Sie tun so und müssen so tun, *als ob* ich frei wäre, weil sonst keinerlei Erziehung und Läuterung, keinerlei umbildender Einfluß auf den Charakter ausgeübt werden kann. Es geht alle Erziehungstätigkeit auf das Ziel hinaus, den Menschen *unfrei* zu machen, ihn dahin zu bringen, daß er das Böse und Niedrige, selbst wenn er es wollte, gar nicht mehr wollen kann, eine Art von Unfreiheit, die dann als das Ideal der sittlichen Freiheit bezeichnet wird! Sehr treffend sagt *Planck*[1]: „Man spendet dem Bösen ein unverdientes Lob, wenn man ihm die volle geistige Fähigkeit zuschreibt, daß er in jenem Augenblick auch besser hätte handeln können, denn er war vielmehr zu schwach und zu schlecht dazu. Und man setzt die gute Handlung herab, wenn man in sie die volle Fähigkeit hineinschiebt, auch schlechter zu handeln." Freiheit ist eben in Wahrheit nichts anderes als „Selbstbehauptung

[1] Testament. S. 327.

Digitized by Google

und Selbstbewährung des persönlichen Wesens[1]". „Nur die ausreichendere sittliche Erziehung und Bildung, sowie der Unterschied der natürlichen Anlagen und der äußeren Lebensverhältnisse, die keine so schweren Versuchungen mit sich führen, sind es, denen der Einzelne seinen sittlichen Vorzug verdankt."

Die sittliche Freiheit kann also metaphysische Unfreiheit sein[2], und ist dies auch in der Tat. Metaphysische Freiheit, das bedeutet, daß ich Meister bin über mein eigenes Wollen[2], daß mein ursprüngliches Wollen durch mich selbst und nicht durch eine fremde Macht gesetzt ist, daß es nicht determiniert sein darf durch Antezedenzien, sondern causa sui ist[2], daß auch alles spätere Wollen nicht bedingt ist durch Faktoren innerer und äußerer Art, daß es auch nicht frei aus dem Nichts anschießt, sondern hervorgebracht ist durch das Subjekt, das aber nicht der Strukturzusammenhang sein kann, denn dieser ist Gegenstand höherer Ordnung, also tot. Das Subjekt müßte dann gedacht werden als ein Wesen, das nicht Akt *ist*, sondern Akt hervorbringt. Zu Akt ein substantiales Subjekt hinzudenken, das den Akt tätigt, ist aber so ungereimt, wie zu einem Schmerzgefühl hinzu eine Substanz zu denken, die das Gefühl fühlt. Es ist wesensmäßig unmöglich, daß ein Akt erzeugt wird durch ein Nichtakthaftes. Notwendig wird eben zum Akt, zum Erlebnis ein Subjekt hinzugedacht („es blitzt"). Zum Erlebnis, z. B. Zahnschmerz, ein Subjekt hinzudenken, ist aber absurd. Ein Gefühl kann nur in einem Strukturzusammenhang sein Dasein haben, nicht aber kann es „gehabt" sein von einem Seelending, einer Substanz von irgend einem Reale, sei es erlebnis-, akt- oder substanzhafter Art. Ebenso kann das Wollen nur *gewollt* werden, d. h. nur das Wollen kann wollen, und unter Umständen kann es auch Wollen wollen. Ich kann z. B. wollen, daß ich arbeiten will, daß der Wille zur Arbeit, daß das Arbeitenwollen, das Gutseinwollen in mir erstehe oder erstarke. Bei Willensschwäche, Energielosigkeit kann ich starkes Wollen wollen usw. Nur ein *Akt* also kann einen Willensakt erzeugen. Die Seelensubstanz aber wäre eine Lebendigkeit, die nicht Akt und nicht Erlebnis ist, sondern etwas, das Akte erzeugt bzw. Erlebnisse hat. Aber Leben ist nur Erlebnis oder Akt. Es gibt kein Gefühl und *dazu noch* ein Haben des Gefühls als einen Akt oder ein Tun oder ein Leiden im Sinn eines Gefühls, also eines Zustandes (statt einer Relation). Das

[1] Testament. S. 328.
[2] Gegen *Fries*, Wissen. S. 295 — 303 — 304.

Digitized by Google

Subjekt hat ein Gefühl, heißt also, im Strukturzusammenhang tritt ein Gefühl auf. Die innere Erfahrung weist auch nur das Gefühl auf, nicht daneben ein Gehabtsein als ein Bewußtseinselement. Dasselbe nun beim Wollen. Ein Wollen erzeugen, kann wiederum nur ein *Wollen*. Im übrigen entsteht es aus dem Nichts. Eine Substanz, die nicht selbst Wollen ist — und die Seele soll ja das *Subjekt* zum Wollen, nicht das Wollen selbst sein —, kann nicht wollen. Wenn die Seelensubstanz soll erzeugen können, dann muß sie selbst Wollen sein, also Akt, nicht Substanz. Es ist also widersinnig, daß eine Substanz will, d. h. daß eine Substanz ein Wollen tätigt. Wie sollte ein Nichtakthaftes „tätigen", erzeugen können, tun können? Offenbar wird die Seele akthaft, d. h. aus Aktstoff bestehend gedacht, aber als Substanz behauptet.

Es ist ganz absurd, zum Wollen ein Subjekt in substantiellem Sinne anzunehmen. *Ein Wollen kann überhaupt nicht vollzogen werden von jemand.* Aber selbst wenn dies möglich wäre, dann bedeutete Willensfreiheit, daß das Wollen von Genuß bzw. von Verzicht abhänge von der Substanz. Sie kann diesen bzw. jenen wollen. Daß sie nun z. B. den Genuß will, dieses Wollen hängt von ihr ab. Es ist ihre bewußte Tat, d. h. es ist von ihr *gewollt*. Wenn nun dieses letztere Wollen „frei" sein soll, dann muß es wieder gewollt sein von einem Subjekt (denn Willensfreiheit setzt die Substanz voraus) und so in infinitum. Also fehlerhafte unendliche Reihe! Eine solche Substanz ist ein Nonsens und kann also auch von Gott nicht geschaffen werden.

Dazu kommt aber noch ein weiteres: Daß die Substanz ein Wollen soll hervorbringen können (wie sie es will in infinitum), das unbedingt sein soll, *nur* durch *ihr Wollen* gesetzt sein soll (denn bloß ausgeströmt kann das Wollen nicht werden, das wäre physikalisch gedacht, es muß *gewollt* werden von der Substanz), würde bedeuten, *daß sie es ohne Ursache* (wohl aber nicht ohne Motiv, Zweck) *tut*. Nicht etwa aus Liebe zum Guten usw., denn dann wäre das Wollen determiniert. Ebenso wäre es determiniert, wenn einem Anreiz entgegengehandelt würde, etwa einem bejahten Wert zufolge. Ferner wäre die Wertbejahung abhängig von der Strebensgemäßheit, weiter vom Streben. Dessen Auftreten müßte — was nach oben unmöglich — wieder *nur* von der Substanz, nicht etwa von äußeren Faktoren und Erlebnissen abhängig sein! Es müßte also, da eine Substanz überhaupt nicht wollen kann, die Substanz das Wollen *erzeugen* können.

Digitized by Google

Und zwar ursachlos auf einen Befehl, ein Gebot, auch auf einen erlebten Wert hin — aber nicht durch ihn *determiniert*! Wert, Motiv usw. wäre nur *Gelegenheitsursache*, anläßlich derer das Subjekt das Wollen erzeugt. Wenn ein Erzeugen von Wollen durch eine Substanz überhaupt möglich wäre, wäre daran nichts Unmögliches. Nur eben ist wahrscheinlich, daß das Wollen durch Antezedenzien determiniert ist.

„*Fähigkeit*" bedeutet die Realisierung eines Tuns bei Realisiertheit einer Voraussetzung. Der Mensch kann gehen, wenn er will. Kann diese Fähigkeit erzeugt werden[1]? Es würde das heißen, daß etwa ein einmaliger Willensakt Gottes die Ursache dessen wäre, daß *bei Realisierung* des Wollens die Bewegung nicht als Wirkung des Wollens, sondern des Wollensaktes Gottes auftritt. Ähnlich beim Erzeugen des Wollens durch die Substanz. Wenn Gott der Substanz die Fähigkeit verliehen haben soll, frei wollen zu können, dann hieße das, daß sein Wollen die Ursache davon wäre, daß bei Realisierung eines bestimmten Tuns der Substanz ein „gewolltes", intendiertes Wollen als Wirkung auftritt, das Wollen, das von der Substanz intendiert ist. Die Ursache der Wirkung wäre also dann einerseits Gottes, andererseits der Substanz Wollen. Gegen ersteres spricht die erfahrungsmäßige Koinzidenz von Ursache und Wirkung, der durch die zeitliche Distanz zwischen dem göttlichen Wollen und dem menschlichen Wollen als Wirkung im Subjekt zuwidergehandelt wäre[2].

Wenn auch der freiste Wille seine Gründe hat, wie *Fechner*[3] zugibt, dann ist er eben *nicht* frei. Dagegen kann das eher zutreffen, daß der Wille selbst bestimmt sei, die Richtung, die er nehme, aber nicht. Es könnte immerhin sein, daß z. B. ein Eindruck, etwa wenn ein frommer hungeriger Bettler ein Brot liegen sieht, nur eben notwendig machte, daß überhaupt gewollt wird. Wie und was gewollt wird, ob ein Stehlenwollen oder ein Ehrlichbleibenwollen ausgelöst wird, könnte aber *grundlos* erfolgen. Genauer so: es könnte ein Werterlebnis des sittlichen Wertes, Liebe zum sittlichen Handeln und Wert sich *grundlos* realisieren, und darauf das Wollen sich realisieren. Dazu wäre notwendig zuerst ein Wertstreben, das Voraussetzung der Liebe zum sittlichen Wert ist. Wenn also der Wille frei sein sollte,

[1] Vgl. A. M. S. 18.
[2] Vgl. A. M. S. 19.
[3] Zend-Avesta. II. S. 107.

Digitized by Google

dann müßte dieses Wertstreben grundlos andauernd aktuell sein, ganz gleichviel welche Eindrücke gegeben werden. Und zwar dürften die einzelnen Wertstrebungen sich nicht etwa determinieren, sondern sie müßten grundlos und andauernd realisiert sein.

Motiviertheit des Willens, wohlzubeachten, ist natürlich ganz etwas anderes als *Determiniertheit*. Ein Wollen ohne Wertsetzung ist gar kein Wollen. Die Freiheit betrifft also genau genommen die *Wertsetzungs-* und *Wertstrebensfreiheit*. Es müßte also möglich sein, daß in genanntem Beispiel trotz vorangegangener sittlicher Wertsetzungen und durch Erlebnisse und Erziehung ausgemerzter unsittlicher Wertsetzungen, trotzdem auf den Eindruck hin unsittliche Wertsetzungen auftreten würden. Aber natürlich nicht so, daß der Eindruck und der Hunger determinierten. Denn das ist ja durch die Voraussetzung ausgeschlossen! Weder der Eindruck noch das Hungergefühl, noch die Wertsetzungen der Vergangenheit dürften also die an den Eindruck sich anschließende Wertsetzung und das Wertstreben (und damit das Wollen) determinieren. Daß auf den Eindruck hin *überhaupt* gewollt werden muß, ist entgegen *Fechners* Ansicht vielleicht auch nicht notwendig. Ich kann z. B. jetzt ein mäßiges Hungergefühl haben, das ganz in sich beschlossen bleibt und keinerlei Akt des Strebens und Willens anschießen läßt.

Die Frage ist aber die: ist Wertstreben unabhängig von allen Antezedenzien möglich, oder müssen diese notwendig determinieren? Muß auf einen starken, sinnlichen Eindruck notwendig ein durch *ihn* bestimmtes Wollen erfolgen? Nein: ethische Vorstellungen können hemmend wirken. Es verhält sich so, daß bei gegebenen Antezedenzien notwendig ein bestimmt gerichtetes und graduiertes Wertstreben und Wollen auftreten muß, wenn es auch für nicht allwissende Wesen nicht bestimmbar ist. So können z. B. wertwidrige Tendenzen plötzlich in wertige höchster Intensität umschlagen. Aber auch das ist determiniert und fordert *bestimmte* Antezedenzien. Daß z. B. das sinnliche Streben in einer Seele stärker ist, als das geistige, hat seine Gründe vielleicht in Vererbung oder in der Zufälligkeit mehr oder weniger intensiv gearteter und qualitativ wertiger Eindrücke, Erlebnisse, Erfahrungen. Der Grund, daß ein Streben diesen bestimmten, gegen ein Gegenstreben nicht aufkommenden Intensitätsgrad besitzt, läge also nicht im Streben selbst, sondern in außerhalb seiner zu suchenden Faktoren. Das Wertstreben strebt in der und der Stärke,

Digitized by Google

weil es eben so und so strebt. Jedoch kann man das nicht sagen, weil man in unendlich vielen Fällen ganz bestimmte Ursachen angeben kann. Daß auf die Eindrücke nur das Streben überhaupt angeregt werde, die Intensität und Richtung aber ihren Grund im Streben selbst, das beide selbsttätig erzeuge und setze, habe, ist gänzlich gegen jede Erfahrung. Freilich absolute Gewißheit gibt es hier nicht. Man könnte sagen, die betreffenden Eindrücke seien Veranlassungen, aber nicht Ursachen. *Auch dann aber* fehlte die absolute Freiheit. Denn die Veranlassungen sind nicht in unserer Macht. Fehlen sie, dann ist das nicht unsere Schuld, verändert aber unser Streben. Allerdings, soviel ist richtig, die Veranlassung des Strebens (also etwa der Anblick eines ertrinkenden Kindes) ist nicht die Ursache der Richtung des Strebens! Aber in der Veranlassung erschöpfen sich nicht die Antezedenzien des Strebens. Erziehung, Anlage, Erlebnisse, Erfahrungen, Eindrücke, frühere Strebungen — nach aller Erfahrung sind sie bestimmend. Ja, es scheint, daß nicht nur alle Wirkungen ihre Ursache haben, sondern daß auch alle Wirkungen selbst Ursachen sind. In der Natur jedenfalls, in der Seele wahrscheinlich — aber beweisbar ist nichts!

Die Willensfreiheit rettet auch nicht der Umstand, daß wir autonom wollen können. Auch autonomes Wollen kann selbst determiniert, also unfrei sein. Das sieht *Fries*[1] nicht, der Willensfreiheit und Autonomie gleichsetzt. Ebenso ist es kein Widerspruch zu der Behauptung der Determiniertheit des Wollens, daß Neues, in den Determinanten selbst *nicht* Gelegenes auftreten kann. Denn *bedingt* ist das Neue durch die Ursachen trotzdem, nur nicht in ihnen *gelegen*, wie z. B. die Bewegung im Stoß. Also ohne daß eine Energiegleichung aufstellbar wäre, wie in der Physik. Es ist *Boutroux* zuzugeben, daß das Gesetz der Erhaltung der Energie keine absolute Geltung hat, auch daß Bewegung „frei", unvermittelt aus dem Nichts hervorbrechen kann, und vor allem, daß die physiologischen Erscheinungen durch die Gesetze nicht durchaus bestimmt sind, da, wie Boutroux sehr richtig behauptet, das Qantum des Lebens in der Welt nicht konstant ist. Damit ist aber *gar nichts* gegen den Determinismus gesagt, und der Einwand gegen das Sein nicht berührt. Denn hat, wenigstens auf psychischem Boden, das aus dem Nichts Brechende Antezedenzien, so determinieren diese das aus dem Nichts Gestiegene. *Auch ein aus dem Nichts hervor-*

[1] Wissen. S. 284.

Digitized by Google

brechender Inhalt, auch ein Lebenszuwachs, kann qualitativ determiniert sein. Boutroux[1] übersieht, daß, wenn das Bewußtsein auch als etwas Neues zu den „Elementen" hinzutritt und sich also aus ihnen nicht zusammensetzt, es trotzdem mit deren Auftreten notwendig gegeben sein kann. Natürlich ist das Bewußtsein eine Schöpfung[1]. Das schließt aber ihre Bedingtheit nicht aus. Bedingt ist doch unsere ganze Existenz: ein Schlag auf den Schädel macht mich eventuell zum Tier. Daß Neues aus dem Nichts bricht und gerade *dieses* Neue ist also zwar für ein endliches Wesen nicht vorherbestimmbar, wohl aber für ein allwissendes. Nicht eindeutige Voraussehbarkeit eines Geschehens, etwa des Eintritts eines Wollens, ist etwas völlig anderes, als nicht eindeutiges Vorbestimmtsein! Auf ersteres läßt sich doch nicht mit *Lasker*[2] die Überzeugung von der Willensfreiheit gründen. Es liegt bei ihm der typische Irrtum vor, daß das Determinierte in den Determinanten enthalten sein müsse. Aus dem Nichts kann zum Determinierten nicht durch das Determinierende eindeutig Bestimmtes anschießen, aber dieses Anschießen trotzdem notwendige *Folge* des Determinierten sein. Ist z. B. Empfindung kausiert, so kann dieses Datum zureichender Grund für das Anschießen von psychischen Kräften aus dem Nichts sein. Dabei ist von *Freiheit* gar nichts! Ebensowenig bei der bloßen Tatsache, daß wir wollen können, worin törichterweise die Indeterministen meist die Willensfreiheit sehen. 'Das Wollen, das wollen will, ist selbst schon bedingt, damit dann auch alles von ihm gewollte Wollen.'

Nelson[3] will die Willensfreiheit daraus ableiten, daß mit der Gültigkeit des Sittengesetzes dessen metaphysische Voraussetzungen garantiert seien. Nun setze das Sollen des Sittengesetzes die Willensfreiheit voraus. Also gebe es eine solche. Die erste Prämisse ist aber falsch. Ein bestimmter Inhalt, eine Forderung, kann der Inhalt des Sittengesetzes sein und als solcher erfaßt werden, z. B. „Achte fremde Interessen", auch auf Grund des Gegebenseins einer bloß phänomenalen Welt. Dann haben wir einen gültigen ethischen Satz. Mit ihm ist dann auch gesagt, daß es *Pflicht* ist, ihm gemäß zu handeln. Es ist aber ferner gesagt, daß diese Pflichtforderung nur erhoben wird, *wenn* Menschen da sind, *unter* der Voraus-

[1] Kontinenz. S. 107 — 99.
Unvollendbar. S. 321 u. 311.
[3] Ethik. I. S. 276/277.

Digitized by Google

setzung, daß Menschen existieren. Damit ist aber natürlich weder die Voraussetzung *garantiert, noch auch nur gefordert.* Ferner folgt aus dem Umstand, daß die Pflicht behauptet wird, noch nicht, daß sie besteht, wie *Nelson* irrig lehrt. Nicht also ist die Willensfreiheit durch ein angebliches Bestehen der Pflicht garantiert. Die Pflicht könnte ja aus irrigen Voraussetzungen heraus behauptet werden. Man könnte sagen, nur *wenn* die Menschen in ihrem Willen frei sind, richtet sich die Pflicht an sie. Ferner könnte die Pflicht ja auch nur den Sinn des „Als-ob" haben!

Wenn also auch der Mensch sich für frei *hält* — darum ja empfindet er Reue —, so *ist* er es doch nicht, wie *Vaihinger*[1] feststellt. Auch die Willensfreiheit ist eine *Fiktion.* Wenn auch nicht logisch und eidetisch unmöglich, so ist sie metaphysisch doch völlig unwahrscheinlich. Schon der allererste aus dem Nichts brechende Akt hat seine Ursache wenigstens dem Sein nach im Vorhandensein bestimmter psychischer Inhalte als Antezedenzien, und diese Inhalte entsprechen ihrerseits der körperlichen Konstitution. Und alles spätere Wollen ist durch Faktoren vor allem psychologischer Art bedingt und nicht durch ein Subjekt hervorgebracht. Weil aber der Mensch unfrei ist, darum geht es nicht an, mit *Tagore*[2] zu sagen, Unwahrheit und Häßlichkeit liege nicht im System des Weltalls, sondern in der menschlichen Schwäche und Unzulänglichkeit. Nur bei Willensfreiheit ließe sich dies für die Theodizee anführen, so aber fällt das menschliche Unvollkommene Gott, d. h. in Wahrheit dem ungöttlichen Dasein, zur Last.

4. DIE UNSTERBLICHKEIT DER SEELE

Es ist ebenso falsch, zu sagen, die Unsterblichkeit sei unmöglich, wie zu behaupten, sie sei gewiß. Eine Unsterblichkeit, mindestens im Sinn des Nichtzusammenfallens von leiblichem und geistigem Tod, kann es durchaus geben. Nicht der geringste Grund besteht für die Annahme, daß mit der Auflösung des Gehirns und des Körpers die psychischen Prozesse aufhören, aus dem Nichts anzuschießen. Das ist eine völlig willkürliche Behauptung, nur *scheinbar* begründet durch die Tatsachen des Schlafs und der Ohnmacht. Der Schlaf ist ein Zustand veränderten Bewußtseins, bedingt durch angehäufte Zersetzungsprodukte chemischer Verbindungen in den Ganglienzellen. Bei Ohn-

[1] Als Ob. S. 573.
[2] Sadhana. S. 74 ff.

Digitized by Google

macht handelt es sich wohl um Blutleere. Hier setzt das Bewußtsein, setzt das geistige Leben ganz aus. Ist damit bewiesen, daß es auch *nach* der Auflösung des Körpers aussetzt? In keiner Weise! Überall, wo die Seele an den Körper gebunden ist, ist nach unserer Erfahrung ihre Existenz von einer Durchblutung des Gehirns abhängig. Hieraus zu schließen, daß sie deshalb nach dem leiblichen Tod nicht fortbestehen könne, da dann das Gehirn nicht mehr durchblutet wäre, ist völlig verfehlt. Die Blutleere des Gehirns könnte eine bewußtseinaufhebende Bedingung sein nur für den Zustand der Gebundenheit der Seele an den Leib, ohne diese aber entfallen. Vielleicht gibt es noch mehr solcher Bedingungen. Daß der Zerfall des Körpers eine solche Bedingung sei, ist in keiner Weise bewiesen. Es könnte *trotz* dieses Zerfalls das geistige Leben sich fortsetzen. Daß unserer *Erfahrung* nach nirgends Seelisches ohne Körperliches auftritt, kann ja nichts besagen.

Wo aber würde die Seele nach dem Tode des Leibes ihre Existenz führen? Im *spirituellen Raum*[1]. Einen solchen, der aber absolut nichts mit Geistern und Theosophie zu tun hat, gibt es. Wo ist jetzt mein Trauergefühl, wo der Gedanke, den ich jetzt denke? Im oder außer dem Gehirn? Weder im einen, noch im andern; denn da wie dort ist nur Physisches. Ist deshalb das Seelische überhaupt in keinem Raum, an überhaupt keinem Ort, ist die Frage nach seinem Wosein dann überhaupt unzulässig? Nein! Denn mein Trauergefühl ist hier in Ulm und nicht am Nil. Es ist in der Krafft- und nicht in der Georgstraße. Und doch wieder nicht in der Krafftstraße. Das heißt, es ist nicht an einem physischen Raumpunkt, sondern eben an einem spirituellen. Es ist nämlich der physische Raum durchdrungen von einem spirituellen. Außer dem physischen Ulm und dem physischen Ägypten gibt es auch noch ein anderes Ulm und ein anderes Ägypten, das, in dem gedacht und erlebt wird, der Inbegriff der dem physischen zugeordneten Erlebenssubjekte. In dem Raum, in dem diese, als Geister, sich befinden, gibt es *auch* ein Rechts und Links usw. Meine Seele ist jetzt rechts von der meines Nachbars. Nicht aber steht meine Seele zu meinem Körper oder überhaupt zu Körpern in *räumlicher* Beziehung. Es gibt eben auch noch andere als räumliche Beziehungen. Das Zugeordnetsein von Seele und Körper ist unräumlicher Art, ein Verhältnis sui generis. Darum ist *Rehmkes* Satz: „Nur *ört-*

[1] Vgl. Erkenntnistheorie, Abschnitt B, Kapitel 6, Schluß.

Digitized by Google

lich bestimmtes Gegebenes ist voneinander *geschieden*"[1] falsch. Nur das *Nebeneinander*, in welchem Verhältnis Dinge zu Dingen einerseits, und Seelen zu Seelen andererseits stehen, ist räumliche Beziehung. Einen Raum, in dem Orte wären, gibt es ja überhaupt nicht. Der Ort ist kein Element des Raumes, sondern eine Ding- bzw. Erlebnisbestimmtheit. Im spirituellen Raum also wären dann auch die Toten. Ihr geistiges Leben könnte sich fortsetzen an der Stelle, wo der Tod eingetreten ist. Von diesem spirituellen Ort könnte aber der körperlose Geist nie fortkommen. Die Seele geht natürlich nicht aus dem Leib hinaus und „schwingt sich" *nicht* „in die Höh'"! Sie wäre an jene Stelle gebunden bis zu ihrem aus anderen Ursachen dann immer noch möglichen Erlöschen. Denn sich bewegen im spirituellen Raum (Himmel, Hölle), wandern kann wesensmäßig nur der an den Körper gebundene Geist[2]. Dagegen ist eine geistige Mitteilung der Toten untereinander gemäß dem okkasionalistischen Prinzip möglich.

Es steht also jedenfalls fest, daß, wenn das geistige Leben sich nach dem Tode fortsetzt, es an der Stelle, wo der Tod eintrat, geschieht, daß jedoch auch in diesem Falle eine Unsterblichkeit der Seele noch nicht garantiert ist, da das psychische Geschehen auch noch später an irgendwelchen Widerständen zum Stillstand und zum Erlöschen kommen kann. Gegen die Möglichkeit des Fortlebens der Seele nach dem Tode läßt sich auch nicht mit *Planck* einwenden, löse sich die Organisationsform auf, dann sei es „rein undenkbar, wie hier noch die Möglichkeit eines ferneren und veränderten Fortbestehens dieser geistigen Einheit sollte erhalten werden". Wenn man die Einheit des Organismus mit der Seele identifiziert, verhält es sich natürlich so. Ganz leicht möglich ist es aber, daß trotz Zerfall des Leibes das geistige Leben, das zuvor die leiblichen Prozesse und die Einheit des Organismus bedingte und das physikalisch-chemische Geschehen bestimmte, weiter aus dem Nichts anschießt, wenngleich es seine Gewalt über den Leib verloren hat, eben zufolge widerstrebender physikalisch-chemischer Kräfte, die dem Zusammenhalt des Leibes durch die geistige Zielstrebigkeit und Zwecktätigkeit entgegenwirken und letztere zur Unwirksamkeit herabsetzen.

[1] Grundwissenschaft. S. 436.

[2] Vgl. *Ludwig Feuerbach*, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Dritte Auflage. Sämtliche Werke. Otto Wigand, Leipzig 1876. Dritter Band. S. 61 u. 266 bis 268.

Digitized by Google

Ganz verfehlt sind die *für* die Unsterblichkeit angeführten „Beweise". *Rehmke*[1] meint, vergehen könne nur das Zusammengesetzte, denn vergehen heiße, sich in Einzelwesen auflösen. Nun sei das Bewußtsein ein einfaches Einzelwesen, folglich ewig. Hiegegen ist zu sagen, daß es einmal ein rein empirischer Tatbestand ist und nicht metaphysisch erwiesen, daß nur Zusammengesetztes vergehen könne. Und dies bezieht sich wiederum nur auf das unteilbare *Körperliche*, nicht aber auf das unteilbare *Psychische*! Wenn ein einfaches Gefühl etwa sich nicht auflösen kann, so kann es doch in der Weise vergehen, daß seine Intensität bis zu Null abnimmt. Es verhält sich im Gegenteil sogar *wesensmäßig* so, daß das Einzelerlebnis, trotzdem es unteilbar ist, notwendig aus dem Nichts entsteht und ins Nichts versinkt. Ja die ganze Seele, wie das ganze Leben, ist ja nach unserer okkasionalistischen Lehre der Kreation nichts anderes als ein fortwährendes Enstehen aus dem Nichts und Vergehen ins Nichts, Vergehen nicht im Sinn der Auflösung, sondern der Vernichtung. Außerdem trifft es gar nicht zu, daß die Seele ein Einfaches ist. Das Bewußtsein ist ja nur ein Charakter der Erlebnisse und kein Wesen, und eine gasartige Seelensubstanz, das die Erlebnisse habe, zu behaupten, ist purer Physiologismus. Die Seele ist mein Zahnschmerz, mein Gefühl usw. und nichts außer ihm. Mit dem Wort darf kein Mißbrauch getrieben werden. In der Seele sein heißt, dem Strukturzusammenhang angehören.

Was sodann die Unsterblichkeitslehre der *Theosophen* betrifft, so kann man sich mit ihr nicht auseinandersetzen, auch wenn man die anthroposophischen usw. Schriften noch so gründlich durchgearbeitet hat. Deshalb nicht, weil die Lehre gar nicht existiert, wenigstens nicht in scharfer Fassung. Weder bei *Steiner*, noch bei *Besant*, noch bei *Blavatsky*. Alles ist völlig verwaschen; es ist nichts damit anzufangen. Daß dies auch ganz gut anders sein könnte, zeigt *Dessoirs* glänzende Methodik. Mit den Theosophen sich mündlich zu verständigen, ist aussichtslos, denn sie können weder scharf denken noch sehen. Darum können sie von dem, was sie sehen, nicht Rechenschaft geben. Scharfes Denken und Sehen ist ja überhaupt sehr selten. Wer kann es außer *Kant* und *Husserl*? Die „großen Denker" jedenfalls nicht!

Daß es auch nichts beweisen würde, wenn alle Völker an die Unsterblichkeit glaubten, ist selbstverständlich. Man glaubt ja nur, was

[1] Grundwissenschaft. S. 415 bis 422.

Digitized by Google

man will, 'und nicht, was wahrscheinlich ist'. Es ist aber gar nicht wahr, daß der Unsterblichkeitsglaube ein Gemeingut sei. Die Ägypter wußten nichts von Unsterblichkeit im strengen Sinne. Auch das früheste Christentum nicht; es war der Ansicht, daß in Wahrheit nur Gott Unsterblichkeit zukomme. Bei den Griechen auch nur ein Scheinewigkeitsglaube. Die Psyche ist nach *Erwin Rohde* in keiner Weise dem zu vergleichen, was wir die Seele heißen. Alle seelischen Funktionen sind für den Griechen möglich nur, solange der Mensch *lebt*. Im Tod zerfällt der Leib, die Psyche bleibt. Aber sie ist *nicht mehr als der Leichnam*. Sie ist besinnungslos, vom Geist verlassen. Alle Kräfte des Wollens, Empfindens, Denkens sind verschwunden. Die Psyche ist nur ein Schattenbild. Aber auch da, wo der Unsterblichkeitsglaube Fuß gefaßt hat, herrscht die Auffassung, daß nur der Hervorragende unsterblich ist. Sogar der fanatische Christ erkennt eigentlich nur den Glaubensgenossen Unsterblichkeit zu. Der Zustand des Nichtchristen nach dem Tod wird gleichsam totgeschwiegen. Auch dem Weib sprechen die wenigsten Völker Unsterblichkeit zu. Auf jeden Fall hält kein nichtwissenschaftlich denkendes Volk die Unsterblichkeit der Unverheirateten für wahrscheinlich; nur als Begleiterin und Dienerin des Mannes kommt ihr dieser Vorzug zu. Auch die christliche Kirche hat lange geschwankt in dieser Frage. Erst im Jahre 585 auf dem Konzil von Mâcon wurde „beschlossen", daß auch das Weib eine unsterbliche Seele habe.

Unmöglich ist auch eine *Seelenwanderung* nicht. Es kann sie in dem Sinne, daß sich meiner nach dem Zerfall meines Körpers fortexistierenden Seele ein anderer Körper angliedert, geben, *wenn* die Seele wenigstens einen Astral- usw. Körper bei sich hat. Der kann dann *vielleicht* mit der verschmelzenden menschlichen oder tierischen (?) Ei- und Samenzelle im Moment des Verschmelzens eine Verbindung eingehen. Dann wäre aber das neue Wesen nicht nur durch den angegliederten Astralkörper, sondern auch durch die Beschaffenheit der Samen- und Eizelle bestimmt (Vererbung)[1]. Daß ich von früheren Verkörperungen nichts *weiß*, sagt nichts dagegen, daß ich wissen *könnte*, wenn gewisse leibliche Bedingungen ausgefallen wären. Von einem Ich ist da zu reden, wo Strukturzusammenhang von Erlebnissen ist und gewußt ist, und wo die Erlebnisse wenigstens *potentiell* gewußt sind, gedächtnismäßig reproduzierbar sind. Es ist aber eine solche

[1] Vgl. *Keyserling*, Unsterblichkeit.

Digitized by Google

Wanderung eines und desselben an einen Astralkörper gebundenen Erlebnisstroms durch verschiedene Leiber höchst phantastisch und ganz unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich. Völlig unmöglich dagegen ist die Seelenwanderungstheorie *Simmels*[1]. Die leere Akt- oder Erlebnisform könne von einem Komplex auf den anderen „übergehen". Nein, sie ist an den Inhalt gebunden und von ihm untrennbar. Sie kann nur innerhalb desselben Strukturzusammenhangs geformten Inhalt anschießen lassen, nicht aber kann die leere Form auf formfreien oder geformten Inhalt („Komplex") übergehen, der ein in jeder inhaltlichen Hinsicht anderes Wesen wäre. Nun bin ja ich selbst in jedem meiner Momente inhaltlich anders. Aber ich bin noch Ich, wenn ich mich effektiv oder potentiell meiner früheren Erlebnisse erinnern kann. Die Seelenwanderung Simmels ist dann lediglich das Leben und Wesen des Ich. Die Ablösung des Lebens von jedem *Inhalt* ist wesensmäßig unmöglich. Mindestens Gefühlsgehalt bleibt. Als solcher ist aber das Ich nur *mögliches* Ich, nicht *wirkliches*. Wirkliches ist es nur als aktives, intentionales, und als solches ist es *wesentlich* Inhalt habend. *Reine Funktion* gibt es nicht. Lediglich die Unterdrückung der Funktionen, die dann trotzdem anklingen, ergibt Gefühlsgehalt überschwenglicher Art, den Seelengrund. Unsterblichkeit kann also nicht sein „Sichselbstgehören", ohne ein Zweites zu sein[1]. Die „*zeitlose* Wesensform", die den Tod überdauern soll, gibt es nicht. Wohl aber ein Anschießen von Inhalt gleicher Formungs*art*, derselben *Art* Form, wie der vorgegebene Inhalt. Dabei ist aber keine *zeitlose* Wesensform übergegangen, überhaupt nichts übergegangen. Die beiden Formmomente sind *zwei* verschiedene Formindividuen von derselben *Art*, die aber nicht numerisch und sozusagen substantiell identisch sind.

Daß Leben eventuell nicht die einzige Existenzform der Seele sei[1], ist ganz unbegründet. Ebenso, daß die Wiederverkörperungen wie Materialisationen der verschiedenen Zustände der Seele seien[2]. Es ist gänzlich gegen die Erfahrung, daß bei Gegebenheit von körperloser Seele Materie aus dem Nichts springt, oder das körperlose Seelen Materie gestalten.

Der Unsterblichkeitsgedanke *Lotzes*[3] besteht darin, daß das Gewe-

[1] Lebensanschauung. S. 149 — 151 — 118.
[2] A. a. O. S. 153.
[3] Metaphysik. S. 602.

Digitized by Google

sene das Künftige bestimme, ohne fortzudauern, also in einem gewissen Sinne wirklich sei. Daß eine seelische Pause neues seelisches Leben nach sich ziehen kann, würde allerdings für die Unsterblichkeit sprechen. Nur setzt sich auch im traumlosen Schlaf seelisches Leben fort. Der Organismus funktioniert noch. Nach dem Tode aber nicht. Im Tode erlöscht die Vitalität und sie ist immer Bedingung, daß seelische Pausen keinen absoluten Abbruch des seelischen Geschehens bedeuten. Wir haben nicht den mindesten Anhaltspunkt, daß trotz Verwesung des Körpers vitales Geschehen, wie im traumlosen Schlaf und bei Ohnmacht sich noch fortsetzt, wenn auch allerdings nichts dagegen spricht. *Nur* eine solche Fortsetzung aber bietet die Bedingung für Wiederaufleben pausierenden seelischen und geistigen Geschehens. Allerdings im Astralkörper könnte solche Vitalität sich fortsetzen. Dann könnte der Tod hinsichtlich des geistigen Lebens allerdings mit Schlaf oder Ohnmacht auf eine Stufe gestellt werden. Die Fortsetzung eines absoluten Lebens[1] kann für die Einzelseele jene erwähnte Bedingung natürlich nicht abgeben. Das Fortwirkende muß allen Erfahrungen nach mit der Seele *einen* Strukturzusammenhang bilden. Denn Einzelgeister innerhalb eines Allgeists sind nicht denkbar. Sollte die Fortdauer des Lebens des Allgeists ein Wiedereinsetzen pausierenden seelischen Lebens ermöglichen können, dann müßte außerdem Allgeist und Einzelgeist *einen und denselben Leib* gemeinsam haben. Denn nur bei solcher Gemeinsamkeit ist jenes Aufleben erfahrungsgemäß möglich: mein Geist und meine Vitalität sind demselben Leib zugeordnet. Daß fremdes geistiges Leben Bedingung für *mein* geistiges Leben sein könne, zeigt keine Erfahrung. Und gibt es einen absoluten fortwirkenden Urgrund, dann kann er nicht Allgeist sein: die Einzelgeister sind ihm transzendent. Das Leben des Urquells kann wohl Einzelgeister zur *Abspaltung* bringen. Dann sind sie aber nicht mehr *im* Allgeist. Daß dann aber das Fortwirken des Urquells der Grund sein soll, daß pausierendes Einzelleben wieder auflebt, dafür fehlt jede Analogie in der Erfahrung, und darum ist diese Annahme metaphysisch unzulässig.

Wir kämen also, alles zusammengenommen, zu dem Ergebnis, daß die Unsterblichkeit der Seele zwar durchaus möglich, aber ganz unwahrscheinlich ist.

[1] Metaphysik. S. 602.

Digitized by Google

DIE KOSMOLOGIE

1. MECHANISMUS UND TELEOLOGIE

Fragt man nach den *treibenden und richtunggebenden Kräften, die das Weltgeschehen bestimmen,* so antwortet der *Mechanismus,* daß sie rein physikalischer, mechanischer, also blinder, brutaler Art sind. Dagegen wendet die *teleologische* Auffassung mit Recht ein, daß *so* die Zweckmäßigkeit (z. B. der organischen Gebilde) und die Vernünftigkeit in der Welt nicht verstanden werden könne, es sei nötig, Prinzipien geistiger Art („Entelechie" des *Aristoteles*), zielstrebige Kräfte (*K. E. von Baer*), zwecksetzende Ursachen mit heranzuziehen. Potenzen dieser Art können *transzendent,* als überweltlicher Gott, oder immanent, als der henistisch oder pluralistisch genommenen Wirklichkeit einwohnend gedacht werden[1]. Nach dem *Mechanismus* machen rein chemisch-physische Prozesse komplizierter Art die Lebenserscheinungen aus (große Labilität). Das Wachstum ist Assimilation, vollzieht sich durch Intussuszeption. Die Zweckmäßigkeit der Organe hat sich allmählich durch Entwicklung, die das Unzweckmäßige ausschaltet, ergeben. Der *Vitalismus* dagegen nimmt zielstrebige Kräfte *neben* den physisch-chemischen an. Der ältere eine bestimmte Lebenskraft, die *Lotze* erfolgreich bekämpft. *Reinke* Dominanten überenergetischer Kräfte, die den im Organismus tätigen Energiestrom beherrschen, *Driesch* Entelechie, die er verkehrterweise als etwas Allgemeines nimmt, während sie die die Arten und Gattungen begründende, mit einer bestimmten Konstitution von Materie gesetzte, aus dem Nichts springende Form, zu wollen, zu denken, zu empfinden ist.

Der Wahrheit scheinen wir am nächsten zu kommen, wenn wir,

[1] Rein methodologisch regulativen Sinn hat der teleologische Gedanke bei *Kant, Cohen, Sigwart*: Man soll so tun, als ob z. B. in der Welt der Organismen alles seinen bestimmten Zweck habe, wenn man zu neuen physiologischen Einsichten kommen will. Mit Hilfe dieses Prinzips fand man z. B. den Zweck des Wurmfortsatzes des Blinddarms, den man lange Zeit für zwecklos hielt.

Digitized by Google

die wir mindestens einen Dualismus vertreten, das Gesamtgeschehen hinsichtlich der *unpsychischen* Faktoren der Wirklichkeit, der unbeseelten Dinge, als Produkt blind mechanischer Kräfte, hinsichtlich der *psychischen*, der unter-menschlichen Lebewesen einerseits, der übertierischen andererseits, als Resultat zielstrebender bzw. zwecksetzender Potenzen betrachten. Dabei bleiben wir uns dessen bewußt, daß Zweckmäßigkeit nicht notwendig Zwecksetzung, Zwecktätigkeit voraussetzt, vielmehr selbst, z. B. das Fallen von Pflanzensamen auf günstigen Boden, *kausal statt final* interpretierbar ist (gegen *Driesch* [1]).

Noch übergeordnete Tendenzen, über die der Lebewesen hinaus, anzunehmen, ist wenigstens für den uns zugänglichen Ausschnitt des Universums eine „petitio", aber kein logisches Postulat. Ist doch die wunderbare „Harmonie des gestirnten Himmels" ganz gut rein mechanisch erklärbar. Die ursprünglich chaotisch durcheinander fliegenden Weltkörper zertrümmerten sich beim Zusammenprall und lösten sich in kosmischen Staub auf, so daß nur die nicht mehr in Konflikt geratenden Himmelskörper übrig blieben. Und jetzt erweckt den Eindruck vorherbestimmter Ordnung, was Resultat einer rein mechanischen Auslese war. Ebenso sagt der Satz von *Le Chatelier*, wonach Wärmezufuhr Wärme absorbierende Umsätze bedingt („Erhaltung des einmal Bestehenden") nichts für Teleologie [2]. Mit bestimmten Bedingungen — Wärmezufuhr und Affektion materieller Elemente durch dieselbe — ist nach okkasionalistischem Prinzip der Effekt der Absorption von Wärme gesetzt. In gleicher Weise handelt es sich auch bei Kristallbildung nicht um Teleologie wie im Lebewesen. So geartete Teilchen bedingen die so geartete Anlagerung so gearteter anderer; das ist alles. Driesch verlangt ferner für die Ganzheit eine besondere Ursache [1]. Auch sie ist aber rein okkasionalistisch zu erklären. Ebenso *echte* Entwicklung [1], bei der es sich im Gegensatz zur Kumulation, d. h. dem Effekt aus dem Zusammenwirken von *Einzel*wesen, nicht um Wiederholbares, sondern um Einmaliges handelt, z. B. bei dem Übergang der Eiart A zur Eiart A_1. Auch dieses Einmalige ist pluralistisch als Effekt verwickelter Verhältnisse, ohne Heranziehung eines Werdebestimmers interpretierbar.

[1] Wirklichkeitslehre. S. 163 — 118 — 194.
[2] Gegen *Driesch*, Wirklichkeitslehre. S. 103.

Digitized by Google

2. DER WELTWILLE. OPTIMISMUS UND PESSIMISMUS

'Einen *Weltwillen* gibt es also wohl, aber nur im Sinne der Summe der das psychische und organische Leben bestimmenden Kräfte, zu der man, wenn man den Begriff etwas erweitert, die blinden, mechanischen Kräfte, die die anorganische Welt beherrschen, noch hinzunehmen kann. Ein einheitlicher Gesamtwille ist nicht vorhanden. Jedenfalls ist er durch nichts in der Erfahrung belegt. Was nun *das Verhältnis des Weltwillens und der Welt zum Wert* betrifft, so muß wiederum gesagt werden, daß in der Erfahrung im Grunde nichts dafür spricht, daß das Weltgeschehen etwa in Richtung auf den Wert hin sich entwickle. Bedeutend wahrscheinlicher ist es, daß alles geistige Leben eines Tags genau so wieder aus dem Dasein verschwindet, wie es gekommen ist. Wir neigen also hinsichtlich des Weltverlaufs zum *Pessimismus*. Und auch schon hinsichtlich der augenblicklich in Erscheinung tretenden Gesinnung der Welt scheint der Pessimismus mehr im Recht zu sein, als der Optimismus.' Man kann den Unwert in der Welt nicht dadurch rechtfertigen und zu Wert umdeuten, daß man behauptet, der Unwert sei nur da, um den Wert desto fühlbarer zu machen. Genau so gut könnte ja dann der Wert nur dazu da sein, den Unwert desto fühlbarer zu machen. So wenig dann Unwert ohne Wert kein Unwert wäre, so wenig ist Wert ohne Unwert kein Wert! Der hier vertretene Pessimismus ist der *objektive, ethische,* der vom *subjektiven, personalistischen* sehr zu unterscheiden ist. *Schopenhauer, Hartmann* und *Blüher* kennen nur den letzteren. Der objektive Pessimismus behauptet, daß die Unsittlichkeit, der subjektive, daß die Unlust in der Welt überwiegt.

Tagore[1] meint, das Dasein beweise durch sich selbst, daß es kein Übel sein kann. Gut. Denn sonst würde Selbstmord begangen. Oder doch nicht? Weil noch gehofft wird, oder aus Feigheit, oder aus Religion? Aber wenn selbst das Dasein lohnend ist, dann braucht trotzdem die *Welt,* das *Gesamtgeschehen* noch nicht wertgemäß, dem Sehnen und Wollen gemäß zu sein. Daß sich in der Wissenschaft der Irrtum ausmerzt, ist pluralistisch aus gleichgearteten Geistesvermögen der Einzelwesen erklärbar. Hieraus wäre aber der Analogieschluß verfrüht, so werde sich wohl auch das Gute durchsetzen. Die sekundäre Rasse überwiegt; nichts spricht dafür, daß die primäre kommen wird.

[1] Sadhana. S. 76.

Digitized by Google

Dann ist es ganz ungewiß, ob die Kulturen der Zukunft, der Japaner, der Engländer, der Amerikaner das *Gute* anerkennen werden. Es kann in ihrer Tiefe leben und einst aufsteigen, wenn die Verhältnisse günstig sind, d. h. geistige Führer bestimmend wirken. Aber die Durchsetzung des Guten — übrigens würde auch diese nichts für Gott sagen — ist unwahrscheinlich. Der letzte und tiefste Einwand gegen das Sein aber ist der, daß, relative Freiheit auch zugestanden, die Voraussetzungen unseres Daseins nicht in unserer Hand sind, daß wir schon allein mit unserem bloßen gesunden Verstand von der Laune der Realität, „Gottes", abhängig sind. Und weiterhin, daß das Sein als solches vom Wert aus verneinenswert ist, so sehr es auch, *nachdem* es einmal besteht, den Werten gemäß sein soll. Der Wert verlangt, daß das Seiende vollkommen sei, nicht aber, daß das Vollkommene sei. In der Ethik [1] soll dies des näheren begründet werden. Natürlich ist für den sittlichen Menschen das — an sich ja ganz unmögliche — „Prädikatlose" der Mystik, der die Ehrenrettung des Daseins ja eine große Angelegenheit ist, genau so wertlos wie das „Seiende". Allen Theologen aber sei zum Schluß gesagt, daß mit einem teleologischen Weltverständnis, das ja immer höchst problematischer Art sein muß, daß mit einer Antwort auf die Frage nach dem *Zweck* die höchste und letzte Frage der Philosophie, die nach dem *Sinn* und *Wert* aller Zwecke, noch nicht auch nur berührt ist.

[1] Abschnitt D, Kapitel 5.

Digitized by Google

DIE GEISTESWISSENSCHAFT

DIE PHILOSOPHIE DER WERTE ODER DES SINNS

Digitized by Google

Digitized by Google

DIE ETHIK

A. DAS WESEN DES GEISTES

1. EROS

Geist hat nichts zu tun mit Geistern und „höheren Welten" der Theosophie, *Geisteswissenschaft* nichts mit Spiritismus und Okkultismus und nichts mit der Pseudo-Geisteswissenschaft *Steiners*. Die Ehrfurcht, mit der Steiner von der Weltentwicklung, von den Söhnen des Lebens und den Geistern, die an der Bildung der Erde wirken, spricht, zeigt die absolute Ungeistigkeit seiner Lehre. Das ist es, was ihn richtet. Er macht aus all dem Geisterzeug einen geistigen Inhalt und einen Kultus. Selbst wenn alles wahr wäre, könnte nur ein geistig beschränkter Mensch sich damit befassen, es ernst zu nehmen, statt darüber zu lachen. Steiner mit *Rittelmeyer* für einen der Besten unserer Zeit, für einen Mann der feinsten Kultur, des Geschmacks, auf der Höhe der Wissenschaft, exemplarisch philosophisch geschult, für das erstaunlichste Phänomen zu erklären, das ist eine Verirrung. 'Der geisteswissenschaftlich Interessierte will nicht von irgendwelchen Wirklichkeiten, am wenigsten von solch grotesken, etwas wissen, sondern vom *Wesen des sittlichen Verhaltens*, denn *Geist ist nichts anderes als Sittlichkeit und Sittlichkeit ist nichts anderes als Geist*. Was aber ist Sittlichkeit und Geist?' Auf alle Fälle *nicht* Intellekt, Wissen, Gelehrsamkeit, Bildung. Ebensowenig „Charakter", also bloße Energie, Handeln nach Grundsätzen. Das alles hält sich an der *Oberfläche*.* Geist ist aber gerade Leben (Denken, Wollen, Fühlen, Tun) *aus Tiefen* des menschlichen Wesens heraus, aus *erosbetroffenen* Tiefen des menschlichen Wesens, erregt, im Innersten aufgewühlt sein durch bestimmte Bilder, wie das des Helden, des Denkers, der Persönlichkeit. *Gegenstand der Ethik, Gegenstand der sittlichen Forderung* sind eben nicht nur *„Handlungen"*, wie der gänzlich geist*lose Nelson*[1] annimmt, sondern

[1] Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. Erster Band: *Kritik der praktischen Vernunft*. Veit & Comp., Leipzig 1917. S. 75 u. 89.

Digitized by Google

auch und in erster Linie *Gesinnungen* und das *Sein* der Person. Beides kennt *Nelson* gar nicht. Vor allem, was dieser Moralist charakteristischerweise übersieht, ist die *sittliche Hingabe* Gegenstand der Sittlichkeit. Diese ist aber keine Handlung, sondern liegt unendlich tiefer als alle Handlungen, die sie fundiert. Die sittliche Hingabe und ihr Wert, das sind die ethischen Zentralbegriffe. Die sittliche Hingabe aber, das ist eben nicht nur *selbstlose*, sondern auch *begeisterte, glühende, freudige* Hingabe, das eben ist *Eros, Geist*. So verlangt es das Ideal. Es verlangt 'die Hingabe begleitet von' gewissen Gefühlsinhalten, „herrliche Gefühle", die allerdings lustvoll sind, 'sein müssen, ohne daß dies aber gegen das Selbstlosigkeitsprinzip verstoßen würde'.

〈In der deutschen Sprache gibt es für *Eros* kein Wort. Eros ist nicht Liebe. Eros ist Taumel, Wahnsinn, Begeisterung, Enthusiasmus. Aber der Taumel und Wahnsinn muß *göttlich* sein! Ein *heiliges* Feuer glüht im sittlichen Eromenos, in männlicher, nicht jünglinghafter, schwärmerischer Form. Die sittliche, eroserfüllte Hingabe ist gleichzeitig das Göttlichste und Entsetzlichste, wie *Strindberg* von der Liebe sagt, das Süßeste und Bitterste zugleich.〉* Geist an sich bedeutet nicht nur Leben aus erosbetroffenen Tiefen des menschlichen Wesens, sondern auch aus erosbetroffenen Tiefen der Dinge (d. h. aus Ideen; *Blühers* Bejahung abgesehen vom Wert), oder aus dem mit den ganz spezifisch religiösen Gefühlen der *Ehrfurcht* als heilig erfaßten göttlichen Urgrund, Leben aus Gott (alles im Lichte Gottes sehen und tun, Tao). Geist ist also *immer* Leben *aus Tiefen* des Seins oder des eigenen Wesens, 'selbst wenn er nicht ethisch ist'. Geist bedeutet nicht Geist *haben*, sondern *vom* Geist gehabt *sein (Blüher)*. Das ist eben Eros, dieses Ergriffensein im Zentrum, in der Wurzel des Lebens. Dieses im Lebenszentrum Erschüttertsein, das Besessensein von etwas als herrlich, heilig, göttlich Erschautem. Das ist der Sinn des Wortes *Erlebnis*. Religiöses, geschweige denn sittliches Erlebnis, haben aber nur verschwindend Wenige. An Gott glauben, daß er hilft in der Not, uns Speise gibt zu unserer Zeit, vielleicht sogar seine Sünden tief bereuen und Gott um Verzeihung bitten, das ist alles noch kein Erlebnis.

Der Eros zeigt unendlich viele Abstufungen. Wilde bacchantische Raserei; ungestümer jünglinghafter brausender Aufrausch (Tasso); nach außen ernste, kühle und würdige, innen aber lodernde starke, jedoch beherrschte Leidenschaft. Die letztere Form geziemt dem Manne *(Nietzsche)*. Die Frau hat etwas Scheues, Schüchternes, Ehr-

Digitized by Google

fürchtiges in ihrer Leidenschaft zum Geist, denn sie weiß, daß sie nie Priesterin des Geistes sein kann, sondern nur Kelch. Aber herrlich in seiner Art ist auch dieser weibliche Eros, herrlicher, genauer *höher*, als der Geist selbst. ‹Wie der Eros, so ist dann auch der Gehalt des Eros unermeßlich. In einem Menschenleben kann er gar nicht erfaßt werden.

Träger des Geistes sind immer nur *Einzelne*. Vielleicht dringt das Geistesleben auch etwas in die Masse, doch führt es dort, wenn je auch nachweisbar, nur ein dumpfes Dasein.

Der strikteste Gegenpol des Geistigen ist der *Bürger*. Er ist der Typus des eroslosen Menschen. Er will besitzen, haben; der Geistige aber will besessen sein, gehabt werden. Der Bürger kennt nichts höheres als seine Ruhe. Frieden will er, sogar „ewigen Frieden"! Er interessiert sich für alles, er ist nützlich. Er richtet sich nach den Meinungen der Mitmenschen, während es für den Geistigen charakteristisch ist, sich ganz und gar aus sich selbst heraus zu bestimmen, nicht durch Schicksal, Ereignisse, Ansichten Anderer sich beeinflussen zu lassen.› Das Unerträglichste ist, wenn ein erosloser Mensch an die Werte oder Gründe mit Schafsklauen langt, was sehr salbungsvoll *(Pickelsteiner)* und ehrfurchtslos geschehen kann.

2. HAUPTMOMENTE DES GEISTIGEN

Hauptmomente des sittlichen, geistigen Verhaltens sind also:

1. *Selbstlose Hingabe.*

2. Diese aber nicht schlechthin, nicht automatenhaft-mechanisch, sondern *in Liebesglut*. Das Objekt der Hingabe muß als ein Heiliges, Wertiges empfunden werden, somit

3. *Edelwertcharakter des Objekts der Hingabe.*

Hiezu tritt nun des weiteren

4. *Aseität der Forderungserfüllung*. So fordert der Wert. Nicht aber Aseität der *Neigung*. Denn der Wert fordert erst, *wenn* er da ist. *Wie* er zustandegekommen ist, aus dem sittlichen Subjekt heraus oder dem Subjekt eingepflanzt, darüber sagt er, der Wert, nichts.

5. Außerdem darf *die Wertigkeit des Objekts nicht* etwa blindlings *geglaubt*, sondern muß *gefühlt* werden, und zwar originär, *echt* gefühlt, nicht scheingefühlt werden, weil sonst Selbstwiderspruch eintritt. Scheinfühlen ist vermitteltes Fühlen. Man fühlt etwas als Wert, nicht weil man selbst fühlend den Wert erfaßt hätte, sondern weil

Digitized by Google

ein anderer den Wert als wertvoll erfühlt hat. Wesentlich ist der Sittlichkeit *Autonomie.* Bloßes Wertstreben ist noch nicht sittlich. Das Sittliche beginnt erst mit dem Streben auf *autonom bejahten* Wert.

6. *Selbstsucht aus selbstlos hingebenden Motiven* (Gehorsam gegen Gott oder fehlerhafte Zwecksetzung bzw. Wertsetzung, insofern Selbstsucht selbstlos als Wert gesetzt wird) *ist widersittlich.*

7. Die Inhalte, die den *Gegenstand der Hingabe* bilden, dürfen sich *mit dem Hingabewert nicht im Widerstreit* befinden. So geht z. B. Liebe unbedingt auf persönliche Befriedigung. Man will, daß der Geliebte volles Genüge habe, aber eben weil man ihn liebt. Sittlichkeit ist also aktuelle oder dispositionelle erfüllungsbereite Hingabe an ideale Forderungen, deren Gegenstände als Edelwerte bzw. deren Derivate erfaßt werden und die weder Glück noch Lust sein dürfen (natürlich auch nicht Befriedigungsgefühle). *Was* als Edelwert erfaßt werden kann, ist gänzlich unbestimmt und subjektiv, relativ. Es kann auch der vitale Wert oder sonst einer sein, wenn er nur als Edelwert erscheint. Nur nicht Glück und Wohl! Denn sittlich ist auf alle Fälle *Wert*streben, unsittlich ichgerichtetes Streben. Der sinnliche Wert, der Glückswert hat Ichgerichtetheit. *Trotzdem* kann er Gegenstand eines objektiven, sittlichen, *formal* korrekten Strebens sein. Material aber ist ein solches, der Ichrichtung des Wertes wegen, widersittlich.

8. *Die Verwirklichung der idealen Forderung hat aus Hingabe an die ideale Forderung zu geschehen.* Natürlich, wer z. B. der Forderung gehorchend, berufsmäßig einen Plan ausarbeitet, lebt in diesem Plan und ist nicht an die Forderung hingegeben. Wohl aber muß notwendig die Erfüllung der Forderung aus Hingabe an die klar als wertvoll gesehene Forderung[1] erfolgen. Daraus folgt, daß *bloße Selbstlosigkeit an sich kein sittlicher Wert* ist. Drängt sich z. B. einem Unsittlichen, Selbstsüchtigen eine Erkenntnis auf und denkt er nun bloß an den Gegenstand der Erkenntnis, also an das Erkannte, dann ist er zwar selbstlos, *nicht* ichgerichtet, *aber auch nicht forderungsgerichtet* und somit noch *nicht* sittlich! Er ist auf ein Objektiv gerichtet, auf Wahrheit gerichtet, also auf einen Wert*gegenstand*, aber er ist nicht „hingegeben" an ihn, denn das setzt *Glut, Eros, Begeisterung* für den Hingabegegenstand voraus! Es ist also selbstlose Hin*gabe* wesentlich für das Sittliche. Es gibt genügend viel außersittliche, sittlich wertlose, ja wertwidrige Selbstlosigkeit. Z. B. wenn ein gemeiner Kerl etwas ansieht und

[1] *Andere Lesart:* „auf die Hingabe hin".

Digitized by Google

ganz in ihm aufgeht („Gaffen", passive Aufmerksamkeit), dann ist er nicht hingegeben an die ideale Forderung.

Also ist auch Erkennen, ästhetisches Anschauen, obwohl selbstlos, nichts Sittliches; erst wenn es *aus* Hingabe an eine Forderung erfolgt, ist es sittlich. *Bloßes Wertstreben,* Erkenntnisstreben usw. ist daher ebenfalls an sich *nicht* etwas sittlich Wertvolles, wie *Max Scheler* meint[1]. Denn erst, wenn Erkenntnis als ideale *Forderung* vor Augen steht, beginnt das Sittliche. Eben dieser ganz eigenartige Zug der Unterwerfung unter *Forderungen,* dieses Moment des *Sich-Beugens, Demütigens* konstituiert das Sittliche. *Bloßes selbstloses objektives Wertstreben hat davon nichts an sich,* abgesehen natürlich vom Erstreben des Hingabewertes[2]. Freilich kommen schon den Strebungen Wertabstufungen zu, aber eben keine sittlichen, sondern allgemein-kulturell-geistige. „Es gibt", sagt *Fries*[3], „eine Beurteilungsweise des Guten, welche weder als Nützlichkeit nur auf das Angenehme, noch auch auf den sittlichen Wert der Pflicht geht." Wissen, auch wenn es nicht nützt, interessiert, ebenso die kleinste körperliche Geschicklichkeit. Wert wird hier gesetzt in die „eigene persönliche Vollkommenheit", Bildung, harmonische Entfaltung der Kräfte.

Sittlich ist also nur die *Hingabe* an Wertgegenstände, wie Wahrheit, Schönheit, Lebenstüchtigkeit, die erfolgt *in einer demütigen, selbstlos hingebenden Bereitschaft, ideale Forderungen zu erfüllen.* In ihr besteht das sittliche Wesensmoment. *Sie* kann stets nur eine Hingabe an Ideale sein. Der Hingabewert übergreift also die sittliche Sphäre nicht. Man kann an Schönheit hingegeben sein und an das Anschauen von Schönheit. Man ist dann ganz Anschauen, also nicht Ich-gerichtet, lebt also in einer objektiven Werthaftigkeit, in einem Wertgegenstand und damit in dem Ideal, in selbstloser und demütiger Hingabe. Zum Sittlichen gehört also ein aktuoses Moment, die *Erfüllungs*bereitschaft. Das Sittliche beginnt erst mit dem Streben auf autonom *bejahten* Wert.

9. Das Sittliche ist ein *Gesolltes,* kein Anempfohlenes! Wenn *Epikur* nur einen guten Rat gegeben hat, wenn er persönlich nicht fordert,

[1] Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. I. Teil. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Herausgegeben von Edmund Husserl. Max Niemeyer, Halle 1913. Erster Band. Teil II. S. 440.

[2] *I. N. w.:* „Bloßes Wertstreben hat davon nichts an sich! (Abgesehen vom Erstreben des Hingabewertes und des Befriedigungswertes!)"

[3] Neue Kritik der Vernunft. Zweite Auflage. S. III.

Digitized by Google

so liegt das an seinem Temperament, an seinem subjektiven Unvermögen zu ethischem Sehen, an seinem Mangel an Erlebnisernst, der ihn den Wert mit seinen objektiven Forderungen nicht mit dem erforderlichen Hingabeernst und der nötigen Hingabeenergie erfassen läßt. Er erfaßt den Wert lax, und damit kommt ihm der ungeheuere Ernst der *Forderungen* des Wertes (z. B. Erkenntnis usw.) nicht zur Anschauung. Der Wertgrund *jeder* Ethik fundiert ein *Sollen*, z. B. der Liebeswert das Liebesgebot. Dem ist von *Jesus* durchaus entsprochen. Wenn Epikur nur rät, statt zu *fordern, für den Wert* zu fordern, dann sieht und erlebt er den Wert eben nicht adäquat. Auch die ethische „schöne Seele" empfindet ihr Verhalten, die edle Tat, zu der ihre Natur sie drängt, ohne daß man sie ihr vorschreiben müßte, sehr wohl als eine wertvolle und *gesollte* (wertgemäße), die auch nur ihres Wertes und Gesolltseins wegen getan wird, nur nicht als eine *gemußte*, sondern als eine *gewollte*.

10. Aber wiederum nicht *bloßer* Gehorsam, sondern nur aus *Hingabe* erfolgender ist sittlich. Ist *kritischer* Gehorsam wesentlich? Unbedingt. Denn bei unkritischem Gehorsam gibt man eine Möglichkeit preis und läßt ein Vermögen, das kritische, brach liegen. Dem Vermögen kritischer Prüfung des Gesetzes ist eine ideale Forderung zugeordnet, von ihm, dem Vermögen, Gebrauch zu machen. Diese Forderung verletzt der Religiöse. Allerdings kann man felsenfest glauben, daß Gottes Gebote gemäß seiner Vollkommenheit aus der Idee des Sittlichen notwendig richtig abgeleitet sind. Dann wäre Kritik *nicht* sittlich erfordert. Bloße Befolgung von Geboten jedenfalls ist noch nicht Sittlichkeit. Es müssen die Gebote als Derivate eines *Wertes* (eben des Wertes, dessen selbstlose Kultivierung und Bejahung den Lebensgehalt des betreffenden Subjektes ausmacht) erfaßt sein. Oder auch als Gebote eines guten und heiligen, d. h. dem *Wert* dienenden Wesens, dem Wert, der dem Subjekt vielleicht gar nicht bewußt ist, von dem es aber *glaubt*, daß er doch seinem tiefsten Wesen gemäß sei, und wobei es unausgesetzt eingestellt ist auf die Erfüllung der Gebote. *Subjektiv* betrachtet ist also religiöse Ethik und heteronomes Verhalten so sittlich wie autonomes, wenn eben die unerschütterliche Überzeugung besteht, daß es in sich Werte birgt, die ihm nur nicht *bewußt* sind, die es aber überzeugt ist, in sich zu besitzen und die identisch sind mit den Werten, aus denen Gott seine Gebote *und* sein Walten und seine Weltregierung herleitet! Dann kann auch das sittliche

Digitized by Google

Subjekt sich dem Weltgeschehen unterwerfen und es verteidigen und bejahen. Das sich heteronom bestimmende sittliche Subjekt muß sich aber klar sein, daß es *ankommt* in letzter Linie auf die Werte, nicht aber auf den werterfüllenden Gott, auf den Wert und seine Forderungen, und daß in letzter Linie dem *Wert* und seinen Forderungen gelebt werden muß. Das sittliche Subjekt darf also gar keinen Falls in der Verehrung Gottes leben und seines „heiligen" Willens. Es kann Gott als gut und als vollkommen, ja auch als heilig anerkennen, und in seiner Unfähigkeit, *selbst* seiner letzten Wertsetzungen bewußt zu werden, und in der festen Überzeugung, daß Gott dieser seiner, des Subjekts, *wahren* Wertsetzung gemäß ist, sich den Geboten und der Weltregierung Gottes *unterwerfen*. Wenn sich das sittliche Subjekt aber auch in tiefster Überzeugung unterwirft, so darf es doch trotzdem diese Gebote nicht als Gebote *Gottes* nehmen, sondern als *ideale*, nur eben *durch Gott vermittelte* Forderungen bzw. Ableitungen aus denselben! *Denn Sittlichkeit ist Unterwerfung unter Gebote, entweder insofern sie aus bejahten Werten fließen, oder insofern sie nicht bloß Gebote sind*, nicht Gebote eines Idioten, oder Perversen, oder Schufts, sondern Gebote eines *guten*, wertvollen Subjektes, d. h. eines Subjektes, das Träger und Erfüller von *Werten* ist, das nur insofern, d. h. nur der *Werte* wegen gut ist. Dann werden aber in und mit der Verehrung und Anbetung des Wertträgers die *Werte* bejaht, die er trägt. Und mit der Bejahung der Werte und Forderungen wird alles Seiende ihnen unterstellt, Gott und das Ich. Und der Wert fordert Realisierung, nicht aber Verehrung und Leben in *vollzogenen* Realisierungen. Sondern das Vollziehen von Realisierungen. Deshalb ist *Gottes*verehrung auf alle Fälle widersittlich. Gott darf nur als Diener und Vermittler des Wertes genommen und verbraucht werden, nicht aber darf er angebetet und bewundert, verehrt werden. Dazu ist keine Zeit da. Doch das ist Nebensache. Hauptsache ist, daß der Wert Wert*erfüllen* verlangt, nicht Betrachtung von Werterfüllung als Endzweck (vgl. Romantik, Faust II. Teil). Die Betrachtung etwa des Lebens Jesu kann und soll tief ergreifen, aber sie soll nur in der Gesinnung erfolgen, daß so der Reichtum des Wertes erschaut und die Werterkenntnis gefördert werde. Es muß immer die eigene Werterfüllung als Motiv bestimmend sein. Warum aber darf die Betrachtung, die verehrende Betrachtung, nicht Selbstzweck sein? Betrachtung ist gut, aber nicht in Betrachtungs-, sondern in *Erfüllungs*gesinnung — durch die Betrachtung hindurch.

Digitized by Google

Warum ist Betrachtungs*gesinnung* verwerflich? Weil damit der betrachtete Wertträger den *Wert* zu verdrängen in Gefahr ist und *sich an die Stelle des Wertes setzen könnte*!

Der Wert (z. B. Persönlichkeit) sagt zum Werterlebenden doch in erster Linie: Realisiere mich. Evidentermaßen sagt er aber *nicht*: Bestaune und bete an die mich Realisierenden. Und zu allerletzt: Vertraue blindlings diesen Realisierenden, versenke dich in sie, betrachte *sie* als letzte Objektivität und tue kritiklos ihren Willen. Denn wie sollte der *Wert* dem Sein trauen können? Der Wert wird doch niemals seine Souveränität preisgeben oder gar noch sich *mediatisieren* lassen. Könnte z. B. der Persönlichkeitswert sich damit zufrieden geben, wenn sein Diener tagelang fremden realisierten Persönlichkeitswert betrachtete, also in reiner Kontemplation lebte? Nein! Dem Sittlichen ist die Betrachtung realisierten Persönlichkeitswertes nur Brücke zur persönlichen Realisierung. Ebenso betrachtet er überhaupt die Weltinhalte. Daß die *Wirklichkeit* es ist, die sie hervorgebracht hat und trägt, *das* interessiert den religiösen Menschen. Der Wert verlangt die Werterfüllung zu bejahen, nicht aber einen *Kultus* mit ihr zu treiben. Denn das würde bedeuten, den Wertdiener zum *Herrn* zu machen. Tatsächlich tun das alle Religiösen, die sämtlich den Wert aus den Augen verloren haben. (N. B.: Wenn der schaffende Künstler seine eigenen Bilder betrachtet, hat das nicht etwas Komisches?) Wert sein und Wert erzeugen fordert der Wert. Hingabe an Personen dagegen heißt das Zeugende suspendieren und das Rezeptive einsetzen (das Weibliche). — Warum ist das Rezeptive Gegenstand unbezwinglichen *Ekels*? Weil der Wert fordert: *Sei* Wert, sei *du* Wert; aber dies schließt Demut und rezeptive *Gesinnung* Wert*dienern* gegenüber aus! — Das ist in den Augen des Wertes das Vornehme, selbst Wert zu sein. Nicht Wert sein können, ist traurig, und Selbstmord ist vorzuziehen 'dem Dasein ohne Wert und in bloßer Wertbetrachtung'.

Im Wert liegt die Forderung des Zeugens, der Männlichkeit, der persönlichen Realisierung des Wertes und der persönlichen Erforschung des Wertes. Angenommen Gott sei vollkommen und erfaßte den Wert vollkommen, dann würde trotzdem der Satz gelten: *Sein* Wille geschehe im Himmel und auf Erden. Gottes Wille wäre dann nämlich in Wahrheit des *Wertes* Wille. *Die Widersittlichkeit des religiösen Menschen besteht aber darin, Gottes Wille als Gottes Wille, statt als des Wertes Wille zu nehmen.* Und eben das, statt *selbst* den

Digitized by Google

Willen des Wertes zu erforschen, das einem anderen Subjekt zu überlassen, und zwar noch, wie es der religiöse Mensch tut, *kritiklos* zu überlassen, das heißt, die Zeugungs*pflicht* versäumen. Du selbst sollst zeugen, selbst dann, wenn ein anderer für dich zeugen könnte, selbst wenn dieser vollkommen zeugte! Denn du bist ein *zeugensfähiges* Subjekt, also sollst du zeugen und nicht von *anderen* Subjekten befruchtet werden und empfangen. Im Wesen des Wertes liegt die *Zeugensforderung*. — Wenn das Subjekt nicht zeugen kann, dann ergibt sich eine Antinomie.

11. Den höheren Wert dem niederen vorziehen ist nicht wesentlich für Sittlichkeit (gegen *Scheler*[1]).

12. Die sittliche Handlung muß vom *Bewußtsein ihres sittlichen Wertes* getragen sein. Wäre die Bewußtheit sittlich nicht erfordert, dann wäre die sittliche Richtigkeit einer Handlung Sache des Zufalls, also eigentlich gar nicht die Leistung des Handelnden. Eine Handlung, bei der nichts gedacht und nichts gefühlt wird (Wertgefühl), also eine rein mechanische *Reflexhandlung*[2], ist noch nicht sittlich, ist gar keine Handlung.

Instinktives Mitgefühl hat daher mit Sittlichkeit gar nichts zu tun (gegen *Driesch*[3]), da für das Sittliche unveräußerlich ist, daß ein Gesolltes als Gesolltes, als Seinsollendes gewollt wird. Wesentlich ist also für das Sittliche das Bewußtsein vom Wert und von der Gesolltheit des sittlichen Inhalts. Der *Instinkt* aber ist bewußtloser Drang. Der Hingabe*trieb* allerdings, das ist *Driesch*[3] einzuräumen, ist instinkthaft, wie der Erkenntnistrieb usw., nicht aber der Hingabe*akt*. Der involviert Bewußtsein vom *Wert* des Gegenstandes der Hingabe. Die *Gefühlsmoral* hat darin recht, daß die sittliche Hingabe Erlebnis ist. Es ist ein ursprünglicher Drang zur sittlichen Hingabe im Menschen. Der wird nicht „vorgeschrieben", sondern ist ursprünglich lebendig. Er involviert aber — hierin das Recht der *Reflexionsmoral* — Ablehnung gewisser Inhalte als Gegenstand der Hingabe, wie z. B. Glück, Allgemeinwohl, was doch wohl *meistens nicht* ursprünglich gewußt, sondern durch den Verstand ermittelt werden muß.

Nelson[4] fordert statt Bewußtheit *„Besonnenheit"*. Das ist zu viel gesagt. Auch die unbesonnene Handlung, die Affekthandlung, kann als

[1] Formalismus. I. S. 441. [2] Vgl. *Nelson*, Ethik. I. S. 79.
[3] Wirklichkeitslehre. Emmanuel Reinicke, Leipzig 1917. S. 178/179 — 181.
[4] Ethik. I. S. 100/101.

Digitized by Google

gesollt und wertvoll vollbewußt sein. Also ist sie sehr wohl sittlich. *Nelson* ist hier ganz Intellektualist. Auch im Affekt wird der Wille *nicht* von einer fremden Macht bestimmt, mindestens nicht mehr, als bei der besonnenen Handlung.

Die sittliche Handlung bloß als eine „vorzügliche" vorstellig zu haben, genügt dagegen also noch nicht (gegen *Nelson* [1]). Sie muß zugleich als *gesollt* bewußt sein. Denn Sittlichkeit ist nur, wo Unterwerfung unter Forderungen vorliegt.

13. Allerdings sagt dann *Nelson*, das Pflichtgefühl gehöre dazu. Er meint aber nur, die Handlung solle pflichtgemäß sein, statt, aus Pflichtbewußtsein geschehen! *Sittlichkeit* ist *keineswegs*, wie *Nelson* lehrt, *Pflichterfüllung in erster Linie*. Das ist dürres Puritanertum. Sondern in allererster Linie ist Pflichterfüllung Hingabe an Werte, d. h. Versenkung in den Wert und Aufnahme des Wertes in den Willen. Nicht als *Pflicht* soll die Handlung vorstellig sein, sondern als *gesollt*. Das ist ganz etwas anderes. Denn Pflicht bedeutet Gemußtes, Erzwungenes. Man kann Pflichten einem auferlegen, der sie gar nicht anerkennt und bejaht. Die sittliche Handlung muß bewußt sein als auf Grund eines Wollens, der Bejahung erlebten Wertes, *gesollt*. So kann man sagen: Hat der Wert nur die Hingabe des Subjekts, dann braucht er keine Pflichtgesinnung. Freilich ist die sittliche Handlung, das sittliche Verhalten „Pflicht". Die Neigung, die Hingabe ist *nicht* Pflicht, weil gar nicht im Belieben des *Subjekts* stehend. Wohl aber ist sie vom *Sein* gefordert (Antinomie). Selbst wenn man causa sui annimmt, ist sie nicht auch *Pflicht* des Subjekts. Denn *sittliche Pflicht ist fundiert auf Wollen*. Erst wenn ich den Wert *bejaht* habe, also gewollt habe, sind seine Forderungen für mich Pflichten.

Übrigens setzt die Pflicht nur *abstraktes* Können, nicht *konkretes* voraus: Der Mensch „kann" arbeiten, er „kann" aber nicht auf Kommando lieben. Ferner, wenn er auch in abstracto arbeiten kann, so braucht er es doch zu einer bestimmten Zeit nicht zu können, wenn nämlich die psychologischen Voraussetzungen widerstreiten. Trotzdem untersteht er dann der Pflicht. Denn diese berücksichtigt nur das abstrakte Können, nicht das konkrete. Geschäftliche Treue z. B. ist Pflicht für einen Angestellten, auch wenn er sie unter der Übermacht einer Leidenschaft nicht bewahren kann. Danach fragt die Pflicht nichts. Das betreffende Handeln ist dann pflichtwidrig. Deshalb be-

[1] Ethik. I. S. 82.

Digitized by Google

steht aber noch lange nicht die „ideale" Forderung der *Bestrafung*, wohl aber die der Tilgung der Wertwidrigkeit.

Zu unterscheiden ist *sittliche Hingabe, sittliche Gesinnung* und *sittliche Handlung*. Nur letztere beide sind Pflicht. Das sittlich Wesentliche ist die *Hingabe*, ein *Wollen*! Diese fundiert den Pflichtwert und die ganze Ethik. Kläglich ist die Ansicht: „Das Gute, dieser Satz steht fest, ist stets das Böse, das man läßt".

14. *„Moralisch"* könnte man wohl die Erfüllung von Pflichten heißen. Ethisch wäre das Umfassendere, die Hingabe Einschließende. Pflichtgemäßes, gesetzmäßiges Handeln ist *moralisch*. Es ist ein niederer Grad von Sittlichkeit. Das Ethische im Edelsinn des Wortes hat seinen Sitz in der Hingabe und in der fundierenden Neigung zum Wert, *aus* dem die Pflicht folgt. Die Chinesen z. B. sind, wie *Keyserling*[1] berichtet, eroslos und *darum* moralisch. Sittlich ist also in erster Linie die selbstlose Hingabe an Werte. Das ist noch keine *Handlung*. Andererseits kann Pflichterfüllung, selbstlose Pflichterfüllung, ohne *Hingabe* erfolgen. Das ist dann *„moralisch"*. Ich kann die Pflicht *ungern* tun, und trotzdem, erfülle ich sie nur, habe ich moralisch gehandelt. Freilich, die *Achtung* vor dem eingesehenen Gesetz muß das Motiv sein.

15. Also nicht Selbstlosigkeit, nicht einmal selbstlose Pflichterfüllung, sondern selbstlose *Hingabe* ist das Grundmerkmal des Sittlichen. Bloße Achtung vor dem Gesetz bedeutet noch nicht *leidenschaftliche Hingabe. Die aber, 'der Eros', ist der springende Punkt.* Richtig ist, daß Leidenschaften nicht durch ein kaltes „Du sollst" gebändigt werden können. „Hier will Feuer von Feuer überwunden, verschlungen, geläutert werden", sagt *König*[2]. „Gib dem Menschen eine neue Liebe, und du gibst ihm einen neuen Willen." Alle großen Erzieher „wollten Leidenschaften entzünden, um Leidenschaften zu töten", wobei allerdings zu beachten ist, daß das Töten sinnlicher Leidenschaften nur ein negatives Ziel des sittlichen Menschen sein kann. „Am Leben entzündet sich das Leben", sagt *Sawicki*[3].

16. Das bisher *Sittlichkeit* Geheißene *schließt Selbstsucht* aufs strengste *aus*, genauer selbstsüchtige Befolgung des Sittengesetzes. Der

[1] Das Reisetagebuch eines Philosophen. Dritte Auflage. Otto Reichl, Darmstadt 1920. Zweiter Band. S. 506.

[2] Rhythmus, Religion und Persönlichkeit. S. 137.

[3] Der Sinn des Lebens. Zweite Auflage. S. 87.

Digitized by Google

Wert erhebt Forderungen, und zwar verlangt er Realisierung des Wertes um der Realisierung willen, d. h. Selbstlosigkeit. Der Wert fordert für sich, fordert *seine* Befriedigung. Damit ist allerdings Nächstenliebe und eigenes Glückstreben noch nicht als widersittlich erwiesen. *Erst wenn der Hingabewert als Höchstwert erlebt wird, folgt, daß Glück ein Unwert ist*[1]. Mit *dem Wesen des Sittlichen ist also noch nicht die Negativität der Nächstenliebe gesetzt*[2]. Wohl aber gibt es sonst apriorische Wertverhalte. Daß, *wenn* Hingabe als Höchstwert erlebt ist, dann Glück ein Unwert sein muß. Oder, daß der Wert sich als das Absolute setzt. Daß er kein Sein fordert, sondern nur, unter der Voraussetzung des Seins, Realisierung. Daß Selbstsucht widersittlich ist usw. Das sind absolute Wahrheiten, wobei der Ausdruck „sittlich" natürlich stets das heute sittlich Genannte betrifft.

17. *Zur Sittlichkeit gehört also*

1. Selbstlose aktuelle oder dispositionelle erfüllungsbereite Hingabe an *Forderungen*, die sich aus *Werten* ableiten.

2. Aus selbsterfaßten Werten oder aus als Werte mindestens gefühlten, geahndeten Inhalten. Hingabe an bloß anbefohlene „Werte", bloß als Inhalte, ist widersittlich, auch da, wo die Persönlichkeit des Anbefehlenden der Grund ist für den *Glauben* an den Wertcharakter des anbefohlenen Inhalts. Deshalb, weil sie dem Wesen der Hingabe widerspricht, und diese Höchstwert ist. Hingabe ist aber Hingabe nur, wenn sie Hingabe ist an als köstlich, herrlich fühlend Erkanntes.

3. Aseität der Forderungserfüllung, nicht aber der Neigung.

4. Hingabe an den entweder dem Subjekt entsprungenen oder in das Subjekt eingepflanzten Wert.

5. Die Hingabe muß aus dem Subjekt entspringen. Sie darf nicht durch Willkür, durch Zauberei in das Subjekt von außen herein. Denn Werterlebnissen ist es wesentlich, durch Neigung, nicht durch Zwang und Zauberei ihre Existenz zu haben.

6. Der Hingabeakt ist keine Instinkthandlung.

7. Die Realisierung der Wertforderung muß aus freier Entscheidung des Subjekts erfolgen zufolge eines Gesetzes, das das Subjekt sich selbst gegeben hat.

8. Sehr zu unterscheiden von der Autonomie der *Realisierung* der Wertforderung ist die selbständige Erfassung der Wertforderung.

[1] *Unklar! Vgl. Kapitel 5 u. 6. — In Abschnitt B, a, Kapitel 2 u. 4 widerrufen!*
[2] Darin hatte ich in meinem „Jenseits" unrecht.

Digitized by Google

Dieser steht gegenüber die mittelbare Erfassung, die Vermittlung der Forderung durch ein wertvolles Subjekt. — Die *reine* Heteronomie, die Unterwerfung unter fremde Willkür ohne den Gedanken einer Beziehung derselben zu Werten, ist widersittlich, weil Sittlichkeit stets Beziehung zu Werten involviert. Bei der Unterwerfung unter die Gebote Gottes liegt nur dann *nicht* krasse Widersittlichkeit vor, wenn an den sittlichen Wert der Gebote wenigstens geglaubt wird.

9. Von der Autonomie der Realisierung und der selbsttätigen Statuierung der *Forderung* ist weiterhin zu unterscheiden die Autonomie bzw. Heteronomie *im geforderten* Wert (Verhalten). Der geforderte Wert könnte ja Entspannung, Leben im Sinne *Schrempfs* sein. Da aber Sittlichkeit Hingabe an selbstbejahte Werte bzw. Unterwerfung unter Forderungen aus selbstbejahten Werten ist oder auch unter Forderungen von verehrten Subjekten, *deren* Wert dann eben in persönlichem Erlebnis autonom bejaht ist — nicht autonome Bejahung würde das ganze Verhalten wertwidrig machen: untergeschobene Kinder — so ist eben die Autonomie, das Persönliche, Schöpferische als Wert erlebt. Darum darf nicht im Objektwert Heteronomie auftreten. *Sittlichkeit involviert also Autonomie, Schöpfertum ebenso wie Selbstverneinung (Hingabe).*

10. Widersittlich ist die Mediatisierung der persönlich-sittlichen Zielsetzung in dem Sinn, daß sie in den Dienst einer höheren, aus einem dem meinigen entgegengesetzten Wert folgenden Zielsetzung gestellt wird.

11. Wesentlich ist dem Sittlichen Hingabe, und zwar an einen als *die* Lebensangelegenheit, als *der* Sinn des Lebens, in heiligstem Ernst erfaßten *Wert*, also nicht Hingabe an Werte schlechthin. *Bloßer* Wertinhalt sagt ethisch gar nichts (gegen *Scheler*[1]). Auf die *Art* des Gerichtetseins, den Subjektwert kommt es an. Indifferente Richtung auf hohe Werte ist ethisch *gänzlich* wertlos. Ebenso geht bloßem Enthusiasmus ja jene Absolutwertung ab und damit der ungeheuere Lebensernst. Bloß enthusiasmierende Werte können nicht sittliche Objektwerte sein. Enthusiasmus ist noch nicht Eros. Zum Eros gehört Erregung und Erschütterung in der Tiefe des Lebens. Man kann auch für einen Detektiv und das Ideal des Detektiven enthusiasmiert sein, ohne dabei aber in der Tiefe ergriffen zu sein. Also können nur *erogene Werte sittliche* Objektwerte sein. Darum kann kein Engländer

[1] Formalismus. I. S. 410.

Digitized by Google

das ethische Erlebnis haben, weil eine Krämerseele keines Eros fähig ist. Der Wert steht als etwas Herrliches vor dem Sittlichen, als Begeisterung einflößend, *nicht* als Befriedigungsvermittler. Also nicht Demut und Zerknirschung, sondern Begeisterung, Enthusiasmus ist die Grundstimmung des ethischen Menschen. Weiterhin ist *Selbstvergessen* Charakter des Sittlichen. Er lebt weder im Gefühl des eigenen Wertes *noch Unwertes*, sondern nur im *Wert*. Deshalb ist Demut ein außersittliches Gefühl, wenn auch allerdings im allgemeinen Hingabeverhalten zufolge des Demutsmomentes das Gefühl der Bedeutungslosigkeit des Ich und der Gehorsam enthalten sind.

3. DIE ERLEBNISETHIK NICHT RESSENTIMENT

Ist die ganze Erlebnisethik nicht etwa Ressentiment? So, daß dem geistig Tüchtigen gar nicht lang „Werte", wie das Bild des Helden, des Denkers usw. aufgehen! Eben weil er Denker, Held *ist*. Er *denkt* einfach, *ist* einfach Persönlichkeit usw. Gut. Dann empfindet er aber notwendig dieses sein eigenes Sein als werthaft und sein*sollend*! Und die Erkenntnis, das Heldentum, die Persönlichkeit empfindet er als herrlich und sich als an diese Werte *gebunden*. Und so ist auch hier der Eros beherrschend.

In der Höchstwertung des *Hingabewerts* würde Ressentiment nur dann vorliegen, wenn das Motiv Nivellierung der Wertunterschiede zugunsten der Inferioren wäre, die die Überlegenen in die nivellierende Demutshaltung zwingen wollten, weil sie kleinlich die Überlegenheit, die Größe vor der eigenen Kleinheit nicht ertragen können. Die Schwachen und Persönlichkeitslosen lieben ja nichts mehr als die Verneinung des Ichs, die Bescheidenheit, das „Transzendieren", wie es in der Ehrfurchtshaltung zum Ausdruck kommt. Also wollen sie, daß das tüchtige Subjekt auch von *sich* absieht und so dem Untüchtigen das größte Ärgernis wegräumt. Aber es handelt sich ja einmal gar nicht in erster Linie um das Absehen vom eigenen Wert, sondern um das Absehen vom eigenen Glück. Der Tüchtige und Wohlgeratene soll seine Tüchtigkeit nicht *genießen* dürfen. Das ist die Forderung und der Sinn des Hingabewerts. Und weiterhin, mag auch der Hingabewert unter dem geschilderten Gesichtswinkel gesehen werden, so ändert dies an der Tatsache nichts, daß jenes negative Moment der Abwendung vom Ich *gar nicht in das Blickfeld der Wertperzeption fällt*, sondern nur das Moment der ehrfürchtigen Hingabe an Hei-

Digitized by Google

liges. Besser, und damit vertieft sich die ganze Hingabeethik, an als heilig Gewertetes und Verehrtes. Und endlich ist durchaus der Akt des Schenkens an den Wert Objekt der Schätzung. Dieser Akt wird in seinem Wert von der Hoch- und Minderwertigkeit des Objektwertes gar nicht berührt. Ja, es gewinnen sogar gerade umgekehrt die Objektwerte *als* Gegenstände der Hingabe, berührt durch den Hingabeakt, gesteigerten Wertcharakter. Die Hingabe an Heiliges steht über dem Heiligen selbst, der Hingabewert ist an Heiligkeit unüberbietbar. An die Höher- oder Minderwertigkeit des Objektwerts anderen Werten gegenüber wird im Hingabeakt überhaupt nicht gedacht, genauer, es braucht daran nicht gedacht zu werden[1].

Es ist übrigens die eigentlich impersonalistische, die echt ethische Hingabe in ihrem ausgesprochen *positiven* Charakter wohl zu unterscheiden von einer mehr *negativen*, wie ihr *Port* das Wort redet. Während jene im *Objekt der Hingabe* lebt, lebt diese vornehmlich in der *Negation des Subjekts* der Hingabe[2], also der eigenen Person als Person. Statt um Impersonalismus handelt es sich hier gewissermaßen um einen Personalismus mit negativem Vorzeichen.† Nur bei diesem kann Ressentiment in Frage kommen.

4. GUT UND BÖSE

Die Ausdrücke „gut" und „böse" haben mehrere Bedeutungen. Im weitesten Sinn ist das *Gute* das objektiv Wertgemäße[3] überhaupt[4]. *Sittlich* ist aber nur das Hingabewertgemäße. Sodann kann man „gut" und „böse" im Sinne der Moral nehmen, im Gegensatz zur Ethik. Dann kann man

[1] *I. N. w.:* „Der Akt des Schenkens ist Objekt der Schätzung. Daß dieser Akt in seinem Wert von der Hoch- und Minderwertigkeit des Objektwerts nicht berührt wird, daran wird überhaupt nicht gedacht, genauer, es braucht nicht daran gedacht zu werden."

[2] *Ich glaube, daß Kerler hier falsch interpretiert. Der Impersonalist im „wertmonistischen", asketischen Sinne lebt nicht in der Negation der eigenen Person, sondern im positiven Subjektwert. Nur eben rein im Subjektwert, nicht in Objektwerten, aber darum doch nicht bloß in der Negation der Person! Das ist ein Unterschied, wenn auch eben der Subjektwert nach der wertmonistischen, im strengen Sinne impersonalistischen Anschauung durch das gewollte Handeln entgegen den Interessen der Person, also durch die aktive Verneinung der Person entsteht! — Selbstverständlich „lebt" der ethische Asket gleich dem „geistigen" Menschen Kerlers nicht in realisiertem, sondern in zu realisierendem Wert, aber eben in zu realisierendem Subjektwert! (Vgl. des H. „Kerler. Der Philosoph des Werkgeistes." Teil I, Abteilung B, Kapitel 14.)*

[3] *I. N. w.:* „das Objektwertgemäße".

[4] Vgl. *Driesch*, Wirklichkeitslehre. S. 190.

Digitized by Google

„gut" in rein ethischem Sinne bestimmen, jedoch noch etwas weiter als „sittlich", insofern man einen selbstlos Nächstenliebe Übenden auch noch als „gut" bezeichnet, obwohl er sittlich *falsch*, wenn auch nicht schlecht, handelt. „Gut" in diesem Sinne ist also noch nicht „sittlich", da „sittlich" bestimmte Forderungsgegenstände, z. B. eigene oder fremde Befriedigung ausschließt (gegen *Fries* [1]). In der letzten Bedeutung deckt sich dann „gut" mit „sittlich". Nächstenliebe gehört dann nimmer zum Guten. Gut im Sinn von sittlich können sowohl Handlungen und Gesinnungen sein, als auch *Personen*. Gut sein heißt aktuell oder dispositionell in selbstloser Erfüllungsbereitschaft an *ideale Forderungen* hingegeben sein, deren Gegenstände als Edelwerte bzw. Wert- oder Forderungsderivate derselben gefühlt werden, bzw. deren Urheber als Träger von Edelwerten verehrt werden. Die Forderungen müssen als ein Gesolltes, wenn auch nicht Gemußtes, sondern zugleich Gewolltes (schöne Seele) vor Augen stehen. Nicht notwendig muß der Wert als heilig empfunden werden; Heiligkeitsgefühle sind also nicht notwendig (z. B. bei Hingabe an den vitalen Wert). Dagegen Ernst der Werterfassung.

Das gute *Sein* der Person ist so wenig das Gute, wie das gute Tun. Nicht ein Wert ist das Gute, sondern das Verwirklichen des Wertes. Gut ist das selbstlose Tun, das Gute die Quiddität des guten Tuns. Diese Quidditäten sind nicht Werte, sondern Wertmaterien. *Böse* ist die bewußte Verachtung und Übertretung von Forderungen, deren Gegenstand als Edelwert erscheint, zugunsten als gemein erkannter, nur eben als intensiver bewerteter Werte. Böse ist es 'vor allem', dem als gut Erkannten in teuflischer *Freude* zuwiderzuhandeln. Das „Häßlichste unter dem Häßlichen" aber ist nicht „das Übelwollen", wie *Herbart* [2] meint, sondern die Blasiertheit und Gelassenheit Werten gegenüber, die das betreffende Subjekt *bejaht* und auf denen es fußt. Das Verneinen der Werte ist nichts Häßliches.

5. DIE NEGATIVE BESTIMMUNG DES OBJEKTWERTES AUS DEM WESEN DES EROS

Ist der den bloßen sittlichen Hingabewert und den Wertgegenstandsenthusiasmus umfassende Werteros [3] der Höchstwert, dann darf

[1] Wissen, Glaube und Ahndung. Jena 1805. Neu herausgegeben von Leonard Nelson. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1905. S. 143.

[2] Schriften zur Metaphysik. Zweiter Teil. Sämtliche Werke. Herausgegeben von G. Hartenstein. Leopold Voß, Hamburg und Leipzig 1886. Vierter Band. S. 333.

[3] *I. N. w.*: „Ist der umfassendere Werteros der Höchstwert". — *Vgl. Kapitel 8.*

Digitized by Google

durch seinen Gegenstand der Eros nicht mit sich selbst in Widerspruch kommen [1]. Mit im Hingabewert bejahten Teilwerten darf der Objektwert nicht in Widerstreit treten. Im Objektwert darf nicht enthalten sein, was im Hingabewert verneint ist *und umgekehrt*. Das ist das *ethische Grundgesetz*. Ist begeistertes Transzendieren auf Überwertiges — was also eine Abwertung des Gerichtetseins auf Subjektives involviert — Höchstwert, dann kann dieses Überwertige nicht wiederum Ichgerichtetheit irgendwie mitsetzen dürfen. 'Der Eros darf also *nicht Bewunderung* sein.' Denn Bewundern heißt auf die *Person* gerichtet sein. Nicht der Person darf der Enthusiasmus gelten, sondern der Wert*idee*, die sie verwirklicht. Aber nicht der *verwirklichten* Idee, sondern der *reinen* Idee, z. B. des absoluten Erkennens, Persönlichkeitsgestaltens usw. Ist also Gerichtetsein auf Überichliches, Überichlichüberwertiges, auf Werte oder Wertgegenstände, also Wert-Eros, Höchstwert, dann ist Person-Eros, also Bewunderung, Verehrung, Gerichtetsein auf *Ichliches*, Ich-Enthusiasmus, ein *Un*wert. Und zwar, ist Gerichtetsein auf mein Ich ein Unwert, dann auch Gerichtetsein (Kultus) auf ein fremdes. Sonst, wenn Verehrung, Enthusiasmus für Personen ein Wert wäre, dann müßte ja auch Enthusiasmus für das eigene Ich, wenn dieses wertgemäß wäre, ein Wert sein, was Niemand behaupten wird. Ich-Enthusiasmus ist also kein Wert, sei nun das Ich das meinige oder ein fremdes.

Der Sittliche lebt nur in *Werten* und Gütern (Wahrheit, Schönheit) und ihrer Realisierung, nicht aber in der Betrachtung von Wertrealisierungen. Eros kann sich nur richten auf *Werte* und realisierte *Wertgegenstände* (Wahrheit, Schönheit), nicht auf *Erfüllungen* (*realisierte* Persönlichkeit). Sonst müßte es etwas Hohes sein, seine eigene Vollkommenheit (Werterfüllung) zu bestaunen. Selbstvergessenheit ist Charakter der Sittlichkeit. Also weiß der Sittliche gar nichts von seinem Eros. Ich-Enthusiasmus ist deshalb geistwidrig, weil das Gesetz des Geistes, weil der Wille des Wertes *Realisierung* von Wert, der auch an der Person auftritt, und nicht Anschauung realisierten Wertes, auch nicht in Anderen, als Selbstwert verlangt. In jedem Fall, auch im Fall des auf Personen gerichteten Eros, muß die Intention mindestens *auch*, durch die Person, auf den *Wert* im Sinne des der Person übergeordneten Ideals, als einen im Subjekt zu realisierenden gehen. Auch Wert-Enthusiasmus ist ja nicht *bloße* Wertanschauung, sondern Anschau-

[1] Vgl. Kapitel 2, Absatz 7, 10, 16 u. 17,11.

Digitized by Google

ung des Wertes als eines *zu realisierenden*, im Werterlebenden zu realisierenden.

Das Sittliche schließt als Forderungsgegenstand weiter aus *eigene und fremde Befriedigung*. Denn wird das Hingegebensein an Forderungen als Höchstwert geschätzt, und wird solches Gerichtetsein als *dauernde* Haltung gefordert, dann kann nicht in einem Atem das Gerichtetsein auf das Ich (weder mein Gerichtetsein, noch das meines Nächsten) als Wert behauptet und demnach zum Gegenstand einer idealen Forderung gemacht werden. Wenn es wertvoll ist, sich von etwas abzuwenden, dem Selbst, und sich einem als höher Gewerteten zuzuwenden, dann kann es nicht zugleich wertvoll sein, sich zu ihm hinzuwenden. Befriedigungszustände sind mit Lustgefühlen verbunden; Lustgefühle sind *subjektive* Zustände. *Verharrt* das Subjekt in ihnen, bejaht es sie, versenkt es sich in sie, dann ist es mit Energien gerichtet auf sie, d. h. auf Subjektives, aufs Ich. Also ist bejahte Lust — und nur *sie* ist volle Lust — nicht ohne Ichgerichtetheit. Also kann Lust für den kein Wert sein, der den höchsten Wert sieht in der Ichgerichtetheit verneinenden Gerichtetheit auf ideale Forderungen[1]. Alles sittliche Bemühen und Verhalten ist gerichtet auf Realisierung von Werten, und zwar von *Edel*werten, von Werten, deren Inhalt aber dem Hingabewert nicht widerstreiten darf. Es werden also sittlich die an die Ichrichtung gebundenen Gefühlsinhalte als unwertig erklärt. Die bei der Ichgerichtetheit erlebten Gefühlsinhalte sind sittlich erlebt wertwidrig. Die mit Nächstenliebe gegebenen Inhalte scheinen wohl herrlich, jedoch lediglich dem sittlich *nicht* Eingestellten, sind also nicht realisationsberechtigt.

So wenig wie *realisierter* Wert und Befriedigung, so wenig kann nun der Subjektwert *selbst* der Gegenstandswert des Eros sein. *Der Gegenstandswert der Hingabe muß ein anderer Wert sein als der Hingabewert.* Der Eroswert, der Wert der Hingabe, ist zwar Höchstwert, und wo er, wenn auch ohne Objektwert, realisiert ist, ist höchster Sinn. Allerdings ist mit Objektwert verbundener Sinn noch höherwertig, aber Subjektwert *ohne* Objektwert ist bereits auf den höchsten

[1] *Kerler hat dies später zurückgenommen. In einer Notiz heißt es:* „Hier muß ich widerrufen! Die formale Ethik, genauer das Erosprinzip, involviert lediglich die Ablehnung der Ich-Richtung. Im übrigen involviert sie über den *Inhalt* in der Ethik nichts. (Vgl. *Scheler*, Formalismus. I. S. 407.) In diesem Punkt hatte ich im ‚Jenseits' unrecht." — *Vgl. Abschnitt B, a, Kapitel 2 u. 4, Schluß.*

Digitized by Google

Stufen des Sinns. Trotzdem ist dieser Eroswert nicht selbst möglicher Gegenstand der Hingabe. Es kann niemand in der Realisierung des Eroswertes seine Lebensaufgabe sehen. Schon deshalb nicht, weil er nicht auf Befehl realisiert und nicht künstlich hervorgerufen, nicht erzwungen werden kann, sondern einfach da sein soll. Selbstloser Dienst am Wert ist realisierbar, nur nicht der Eros. Wo er nicht ist, ist er nicht. Zur Liebe kann man nicht zwingen. So ist zwar strengstes rücksichtsloses Fordern des Wertes charakteristisch für die Ethik, zugleich aber ist dieses Fordern auf Liebe, auf Eros (Wert-Eros) fundiert. Auf Eros gerichtet sein, ist aber offenbar ein Unding, weil es hieße, auf Eros in Eros gerichtet sein, also auf etwas ausgehen, das schon realisiert ist. Es hieße, in selbstloser Begeisterung und Hingabe selbstlose begeisterte Hingabe realisieren wollen. Bei Hingabe an den Eros, bei Eros zum Eros, wäre der Eros ja schon realisiert. Schon deshalb kann also der Subjektwert kein Objektwert sein. Man kann nicht in ihm den Sinn sehen, wohl aber kann er objektiv, nur eben nicht intentional in ihm liegen. Es ist also der intendierte (Objektwert) und der objektive Sinn (Eros) zweierlei. *So sehr Eros, bloßer Eros objektiver Sinn ist, so ist er doch kein intentionaler Sinn, also kein Objektwert.*

Aber auch noch aus einem weiteren Grunde kann man nicht die Realisierung *bloßen* Eros sich zur Lebensaufgabe machen. Wenn Eros sich überhaupt erzeugen ließe, müßte er wesensmäßig *gegenstandsgerichteter* Eros sein. Eros ohne Gegenstand ist eine Unmöglichkeit. Man müßte also gegenstandsgerichteten Eros erzeugen, z. B. Erkenntniseros. Hat man das aber einmal getan, dann kann man dabei nicht bleiben, sondern man ist dem Objektwert, auf den der Eros gerichtet ist, und seinen Forderungen mit unterstellt, kann also nicht mehr *bloßen* Eroswert anstreben. Schon darum kann *bloßer* Eros kein Objektwert sein. Aber in erster Linie eben deshalb nicht, weil Eros willkürlich gar nicht realisierbar ist. Nur der ursprünglich im Subjekt lebendige und schäumende, aus der Tiefe des Wesens quellende, einfach daseiende Eros hat Wert, nicht der gequälte und mühsame, und gequält und mühsam überhaupt erst erzeugte und gemachte. Auf Grund von Eros zum Eros den Eros realisieren wollen, würde bedeuten, *bewußtes* Leben des Eros, den gewollt realisierten Eros, bewußten, genauer *ge*wußten, intentional erfaßten Eros wollen. Gewußte, bewußte Begeisterung, von sich selbst wissende, ist aber entwertete Be-

Digitized by Google

geisterung. Der Begeisterte, der Erastes[1] darf nur von der Herrlichkeit des *Gegenstandes* seiner Begeisterung, seines Eros etwas wissen, aber natürlich nicht von seiner eigenen Begeisterung, nicht vom Eros selbst! Natürlich also ist dem dem Erkenntniswert Ergebenen *Erkenntnis, nicht* Hingabe, der höchste Wert! Somit kann auf die Anschauung fremder Begeisterung hin sich zwar Begeisterung im Anschauenden entzünden. Und nur so, spontan und unvermittelt aus der Tiefe quellend, kann Begeisterung zustande kommen, nicht aber willkürlich und mühsam erzeugt. Wollte nun jemand trotzdem Begeisterung als Endwert, dann müßte er bewußte Begeisterung wollen. Denn nur Bewußtes ist Wert. Unbewußte Gefühlsinhalte usw. sind *nicht* Werte. Also kann Begeisterung kein Objektwert sein, weil Objektwerte stets bewußt sein müssen, bewußte Begeisterung aber entwertet ist.

Allerdings, kann man auch nicht dem Wert-Eros, so kann man doch dem *Person-Eros* sein Leben weihen wollen. Der Liebe zu Personen, aber nicht der Liebe zu Werten! Das heißt dann, die Personen, die uns vielleicht feindlich und fremd sind, als Nahwert nehmen und sich für sie aufopfern. Hier steckt der Subjektwert schon im Objektwert. Auch der Liebende kann begeistert sein von seinem Gegenstand. Das ist dann Eros. Es kann auch der Person-Eros das Spezifische der Wert-Eros-Begeisterung an sich haben. Eros ist Feuer, Liebe ist Wärme, sinnliches Begehren ist Hitze. Person-Eros kann also nur dann mit Wert-Eros um den Kranz ringen, wenn der Geliebte als herrlich dasteht und Gegenstand der Begeisterung ist. Auch dann ist die Begeisterung höchster Wert. So *erlebe* ich. Herrlicher als ihr Gegenstand. Daß ihr Gegenstand eine *Person* ist, ist aber wertwidrig, weil dann auch Ich-Enthusiasmus ein Wert wäre. Und das leugne ich. Auf den Eromenos also kann sich Eros richten, nicht aber auf den Eros selbst. Liebe als Nahwerterfassung und Aufopferung kann also schließlich zum *Gegenstand* des Eros werden. Aber eben *fälschlich*. Sie steht tief *unter* dem Eros, der das Göttlichste ist.

6. DAS VERHÄLTNIS VON SUBJEKT- UND OBJEKTWERT, EROSWERT UND GEGENSTANDSWERT DES EROS

Der *Subjekt-* oder *Eroswert* ist der Wert der Hingabe[2], der *Objektwert*, der *Gegenstandswert des Eros*, der Wert, an den man hingegeben

[1] *I. N. w.*: „Eromenos".

[2] *Wer die ethischen Partien des „Denkers" und der „Auferstandenen Metaphysik" mit dem Jenseitsbuch vergleicht, muß jedenfalls zunächst den Eindruck*

Digitized by Google

ist. Der Subjektwert steht über jedem Objektwert. Der Eros, die *Glut* ist jedem Gegenstand des Eros übergeordnet und macht wahrhaft das Wesen des Geistes aus. „Nicht die Kunst und die Werke machen den Künstler," sagt der Maler in der Emilia Galotti, „sondern der Sinn und die Begeisterung und der Trieb." *Wackenroders*, des unbegabteren Freundes *Tiecks*, reiner Kunstenthusiasmus war wertvoller als *Tiecks* Objektwert[1]. „Worauf es ankommt, was unser Leben veredelt und verklärt," sagt *Maeterlinck*[2], „das sind viel weniger unsere Gedanken, als die Gefühle, die sie in uns erwecken." Völlig verkennen *Scheler*[3] und *Heimsoeth* den Hingabewert, der für sie nur *Mittel*wert ist, ohne Selbstwert, Mittel zur *Realisierung* von Werten. Nicht die Pflicht adle, sondern die Objektwerte[4]. Sie sehen nicht, daß das Mittel Selbst- und Höchst*wert* ist.

Der Höchstwertcharakter der Hingabe ist *absolut*. Und zwar ist *einzig und allein* der Hingabewert ein objektiver, absoluter Wert, allerdings nur nach der Dimension der *Höhe* hin. *Alle* denkbaren Objektwerte, alle anderen Werte dagegen sind *relativ*, und zwar in *jeder* Hinsicht. Sonst gäbe es, nebenbei bemerkt, keine Heteronomie, denn diese setzt voraus, daß es keine allgemeingültigen sittlichen Wahrheiten hinsichtlich des Objektwerts außer den formalen gibt. Über den Hingabewert hinaus aber gibt es nichts Höheres; *Fechners*[5] Relativismus z. B. ist gänzlich verfehlt. (Wenn der Mensch fliegen könnte, wäre er höher-

haben, daß es sich hier um zwei in den Fundamenten verschiedene Ethiken handelt. Der Nachlaß zeigt nun, wie man sieht, deutlich, daß der Erosbegriff zunächst nichts anderes als der vervollkommnete ethische Hingabebegriff ist, daß er also nichts wesentlich anderes darstellt. Hienach aber sind, wie mir scheint, in den Erosbegriff wesensfremde Momente hineingemischt worden. Daß Kerler selbst hier sich nicht ganz sicher fühlte, zeigt u. U. folgender Widerspruch. Nach dem ersten Vortrag über seine Philosophie des Geistes (Oktober 1920) sagte er zu mir: „Haben Sie bemerkt, etwas ganz Neues, was ich will, nicht mehr Hingabe." Auf eine eingehendere Nachfrage hin schrieb er dann ausdrücklich, es sei nicht von der Hingabe abgekommen, er habe sie nur zum Erosbegriff erweitert, die Hingabe sei als eine Form des Eros zu verstehen (vielleicht sollte es heißen, der Eros als eine Form der Hingabe?). — Vgl. des H. „Kerler. Der Philosoph des Werkgeistes." Teil I, Abteilung D.

[1] *R. Haym*, Die romantische Schule. Rudolph Gaertner, Berlin 1870. S. 53.

[2] Weisheit und Schicksal. Übertragen von Friedrich v. Oppeln-Bronikowski. 9. Tausend. Eugen Diederichs, Jena 1912. S. 184 u. 185 (Hingabewert).

[3] Formalismus. I. S. 429.

[4] *Max Scheler*, Abhandlungen und Aufsätze. Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1915. Erster Band. S. 307.

[5] Zend-Avesta. Herausgegeben von Kurd Laßwitz. Dritte Auflage. Leopold Voß, Hamburg und Leipzig 1906. Zweiter Band. S. 56/57.

Digitized by Google

wertig! Unglaublich!) Daß der Wert-Eros der höchste Wert ist, zeigt sofort ein Experiment. Man denke die Allmacht, die Allweisheit, Allschönheit *ohne* Eros und man hat einen toten, seelen- und wertlosen Apparat und Automaten.

Vom Hingabewert aus ist also Erkennen, ästhetische Anschauung usw. *ohne* gleichzeitige Hingabe an den intellektuellen oder ästhetischen Wert ein Minderwert. Ein Unwert nicht, weil doch im Hingabewert als Objektwert impliziert. Verbohrung ins Ich ist dagegen Unwert. Verbohrung ins Ich soll nicht sein, Erkennen dagegen soll schon sein, nur soll dazutreten Hingabegesinnung. Ohne sie ist Objektwert kein Wert, tönendes Erz und klingende Schelle. Wie kommt es nun aber, daß die Wertgerichtetheit *höher* geschätzt ist als der Wert selbst? Zu antworten, von der Verachtung der Ichgerichtetheit ist nicht angängig. Man kann die Schätzung eines Verhaltens nicht aus der Verachtung seines Gegenteils erklären. Die Höherschätzung kommt vielmehr von der *Verachtung des Lustwerts.*

Wenn der Hingabewert als Höchstwert erscheint, dann muß die Richtung auf subjektive Befriedigung als wertwidrig erscheinen. Ist das Absehen von subjektiver Befriedigung wertvoll, oder mindestens, ist das Hinsehen auf Außersubjektives, auf außerhalb der persönlichen Befriedigung Gelegenes wertig, dann ist notwendig das Hinsehen auf Subjektives wertwidrig. Dann doch aber der *Wert persönlicher Befriedigtheit auch*[1]. Auch wer Glück als Wert behauptet, wird doch z. B. im Wesenswert den Befriedigungs- und Glücksfaktor als untergeordnet gegenüber dem geistig-gegenständlichen Inhalt behaupten. Mindestens also involviert die Bejahung des Hingabewerts die Verneinung des *Glückswerts, nicht nur der Selbstsucht.* Nun fragt es sich, *ist* darum *der Hingabewert ein fundierter Wert?* Man kann z. B. nicht fragen, warum ist der Erkenntniswert Wert? Er ist es eben deshalb, weil er die Erfüllung des Erkenntnistriebs ist. Kann man so auch vom Hingabewert sagen? Ja! Der Hingabewert ist Wert, weil er die Erfüllung des *Hingabetriebs* ist. Setzt aber, das ist die Frage, der Hingabetrieb andere Triebe voraus? Wird der Hingabewert nur geschätzt, weil gewisse Objektwerte geschätzt werden, genauer, *höher* geschätzt werden, als der Wert subjektiver Befriedigung? Genauer, wird ein Wert unmittelbar geschätzt oder nur, weil sein Gegenpol negativ gewertet wird[2]? Offenbar wird er *unmittelbar geschätzt.* Erkenntnis

[1] *Vgl. S. 182, Anm.* [2] *Hier Problemverschiebung.*

Digitized by Google

wird geschätzt, weil sie dem Erkenntnistrieb gemäß ist, nicht, weil Irrtum mißachtet wird; Hingabe, weil ein Trieb, uns an Werte hinzugeben, also zu transzendieren, lebendig in uns ist. Nicht aber, weil wir den Selbstsuchtswert vorher erschaut haben müßten und auf seiner Mißachtung sich die Achtung des Hingabewerts erst aufbaute! Wohl aber impliziert rein ideell die Achtung des Hingabewerts die Mißachtung der Selbstsucht, der Richtung auf subjektive Befriedigung. Ist diese Richtung Unwert, dann auch notwendig ihr Gegenstand, die subjektive Befriedigung[1]. Ist das Streben nach dem Apfel verboten, dann auch der Apfel selbst. — Wenn nun aber auch natürlich der Hingabe das Objektwerterlebnis vorausgeht, so ist trotzdem die Hingabe auf alle Fälle höher als ihr Objekt. Auch wenn bei Realisierung des Objektes der Hingabe, also des Wertes, sich der Hingabewert aufhebt, könnte dieser immer noch der höchste Wert sein und über dem Wert selbst stehen.

Es sind hier übrigens, wie schon erwähnt, zwei Typen der Hingebung zu unterscheiden, ein mehr negativer und ein positiver. Dieser lebt im *Objekt der Hingabe*, jener vornehmlich in der *Negation des Subjekts* der Hingabe, also seiner als Person. Vollsittlich ist nur die erstere Hingabeart. Ist die letztere, die am entschiedensten *Port* vertritt[2], auch nicht widersittlich, so ist sie doch sittlich *falsch*.* Denn Sittlichkeit heißt enthusiastisches Gerichtetsein auf Objektwerte als zu realisierende.* ⟨Gäbe es solche Objektwerte nicht, dann würde der ganze Impersonalismus in sich zusammenstürzen, dann gäbe es überhaupt keine Forderungen mehr zu erfüllen. Gerade das aber zeigt am besten, daß *der Hingabewert durch die Objektwerte fundiert* ist, daß sich das ganze ethische System auf ihnen aufbaut. Eine Forderung, zu leiden, wie Port will, existierte ohne sie so wenig, wie sie mit ihnen existiert, denn am Leiden ist ja nur der Triumph des Geistes wertvoll, der aber eben auf Objektwerte abzielt.⟩†

[1] *Das Schlußergebnis steht offenbar im Widerspruch zur Ausgangsthese (vgl. Belgienschrift S. 4/5). Es ist beeinflußt durch ein Gespräch des Verfassers mit dem Herausgeber.*

[2] *Vgl. S. 179, Anm. 2.*

Digitized by Google

7. HINGABEWERT UND HEILIGKEITSPERZEPTION ALS PROFANITÄTS- ODER KREATURGEFÜHL

Für die *Rangordnung der Werte vom Hingabewert aus* hat sich uns bis jetzt ergeben: Der *Höchstwert* ist der *Hingabewert.* Am nächsten stehen ihm die *Objektwerte,* als *Minder*werte. Dann kommen als *Unwerte Befriedigung* und *sinnliche Lust*[1]. Nun fragt es sich: welchen Wertcharakter besitzt die *Heiligkeitsperzeption* vom sittlichen Hingabewert aus. Hier hat man vor allen Dingen zu unterscheiden das *Profanitäts-* oder *Kreaturgefühl,* die Hingabe an Gott, und die *visio dei,* die *Heiligkeitsschau.*

Was das *Kreaturgefühl* oder *Profanitätsgefühl* betrifft, so ist dieses vom Hingabewert aus nach seinen *Hingabeelementen* (an Gott als einen Werthaften) *vollwertig;* nach seinem *Gegenstand,* als Hingabe an *Werterfüllung,* und insofern diese Werterfüllung das Heilige, Irrationale ist, an einen Gegenstand, der den Hingabewert abwertet oder leugnet, ferner als *Herrenverehrung* und *Herrendienst,* und endlich nach seiner Richtung auf den *eigenen Unwert der Person* bzw. ihre Minderwertigkeit dagegen ist das Kreaturgefühl ein *Gegenwert,* aber nicht im Sinn des Bösen, sondern des *Falschen,* also kein Unwert, wohl aber ein *Abwert.* Das Kreaturgefühl steht also, sittlich betrachtet, tief unter der sittlichen Hingabe, in erster Linie, weil der Gegenstand der Hingabe im Fall des Kreaturgefühls eine Werterfüllung ist, Hingabe an Werterfüllungen aber widersittlich ist, denn dieser Gegenstand widerspricht den dem Hingabewert involvierten Inhalten. Dabei ist noch ganz davon abgesehen, daß das Heilige dem Hingabewert ins Gesicht schlägt und Schadenfreude involviert. Der Gegenstand der sittlichen Hingabe muß sein ein *Wert, und zwar ein als vom Subjekt der Hingabe zu realisierend gedachter und aufgefaßter,* also nicht als eine Werterfüllung, als ein *Gut* (höchstes Gut). Letzteres wird eben *von mir* als widersittlich erlebt, und wer nicht ebenso erlebt, dem spreche ich diktatorisch das sittliche Erlebnis ab. *Solche Willkür — Diktatur — ist wesensmäßig die Methode der Werteinsetzung und der Lebensanschauung und der Lebenszielsetzung. Alle anderen Methoden sind falsch!* Ein ungeheuerer Satz!

Die sittliche Hingabe ist auch höher als *Schrempfs*[2] *Leben in Gott*

[1] *Vgl. S. 182, Anm.*

[2] Vom öffentlichen Geheimnis des Lebens. Fr. Frommann, Stuttgart 1920. S. 100.

Digitized by Google

als einem *Irrationalen*, den ethischen Wert also Abwertenden, so herrlich dieses in der dargestellten Form auch ist, wenn auch nicht selig und Freude bringend. Denn *Schrempfs* Leben bedeutet die Einstellung aller persönlichen Wertsetzung (natürlich auch aller persönlichen Wünsche). Es ist *Aufgabe* gegenüber einem anschauend erfaßten Irrationalen, einem Schalten und Walten widerspruchsvoller, unethischer Art, das aber eben „Leben" sei[1]. Dieses Schalten ist nicht selbst ein Wert, weil nicht als vom Subjekt zu verwirklichen gedacht, sondern ein Gut, weil im Subjekt einen angeblichen Wert, eben das Aufgehen im „Leben" vermittelnd und ermöglichend. Gott selbst stünde dann wiederum nicht *über* dem Wert, sondern unterstünde ihm als einem Wert. Er müßte so weiter schalten, d. h. sich verhalten. Für ihn wäre das das höchste Verhalten. — Die *Aufg*abe ist hier allerdings verbunden mit *Hing*abe an den Willen des Lebens, *Hing*abe an ein Willkürwesen. Diese Hingabe schließt Gestaltertum nicht aus. Aber eben nur Gestaltertum in Befolgung von Impulsen, die vom Absoluten ausgehen und denen *kritiklos* nachgegeben wird. Also auch im dämonischen Erlebnis, im religiösen Verhalten ist Hingabe, aber Hingabe an ein Wesen, das — im Fall des dämonischen Erlebnisses — den Hingabewert genau so, wie jeden beliebigen anderen rationalen Wert, *abwertet*, oder überhaupt nicht wertet, *leugnet*. Und darum steht das religiöse Verhalten dieser Art, die *Schrempf*sche *Aufgabe*, für den ethisch Erlebenden tief unter dem Hingabewert. Im Fall der Hingabe an den rational *guten* Gott ist der Hingabewert allerdings voll realisiert.

Jedoch handelt es sich bei *aller* religiösen Hingabe um die Hingabe an ein Wesen, das als absoluter *Herr* genommen ist, wo doch auch Gott nur *Diener* ist. Darum hat diese religiöse Hingabe für den Sittlichen etwas Widerliches, deshalb, weil es für ihn *gar* keinen Herren gibt. Weil die Anerkennung eines Wesens als *Herr* ihm Ekel einflößt, gänzlich allem Edelsten, aller Würde ins Gesicht schlägt. Deshalb, weil *jedes* Wesen, auch das den Wert restlos realisierende, dem *Wert* unterworfen ist. Gott ist eben nicht die Wahrheit, sondern die *Realisierung* der Wahrheit. Wird als göttlicher Wert das widerspruchsvolle Schalten im Sinne *Schrempfs* gefaßt, dann ist trotzdem nicht Gott, sondern der betreffende Verhaltenswert der Herr. Gott ist der Diener. Das Aufgehen in Gott muß dann Gott gebunden sein lassen an den übergeordneten Wert, und zweitens ist Gott mitsamt seinem Walten und

[1] A. a. O. S. 102.

Digitized by Google

Schalten nur *Mittel* für das sittliche Subjekt, er ist das höchste Gut, das den höchsten Wert, das „Leben" im Sinne *Schrempfs* vermittelt. Dabei kann man natürlich glauben, daß Gott dem Wert gehorsam bleibe. Das involviert absolut nicht eine Behandlung Gottes als Herr. Er bleibt Diener am Lebenswert und Mittel für Realisierung des Aufgabewertes. Das höchste Gut steht also in doppelter Hinsicht *unter* dem Wert. Eine relative Heteronomie ist so sittlich zulässig. Ebenso, wenn aus mangelnder sittlicher Einsicht Gott gehorcht wird. Es darf ihm aber dann nur gehorcht werden als einem den Wertwillen Vermittelnden, einem Diener, nicht einem Herrn. Auf alle Fälle also steht die sittliche Hingabe an den Wert über dem Kreaturgefühl als Hingabe an den Wertdiener, als Herrenverehrung und Herrendienst.

Doch die Frage ist ja jetzt die, ob die Aufgabe, das Aufgehen ins Leben, ins Irrationale, über oder unter der Hingabe steht. Hingabe, so muß geantwortet werden, ist höher. Noch so glänzende Herrlichkeit des Objektwertes, wie z. B. Erkenntnis, Persönlichkeit usw. oder Leben (Aufgabe) oder irrationales Wesen, wenn selbstsüchtig, ichgerichtet, *selbstgenießend* realisiert, oder auch nur *nicht*hingebend, also zwar ohne Selbstgerichtetheit, jedoch in der Form *bloßen Seins* des Objektwertes (Erkennen, Leben), steht *unter* dem Hingabewert. Enthusiastisches Erkennen usw. ist, wenn nicht selbstgenießend, schon höherwertig. Auch das ist aber noch außerethisch. Ethisch ist erst hingebendes Erkennen, Leben. Realisierung und Vollzug des Objektwertes als eines Seinsollenden, als „Sinnes" des Lebens im Gegensatz zu meinem persönlichen Ich mit seinen privaten Interessen. Zu beweisen ist hier nichts. Ich *empfinde* dieses ethische Erkennen als höherwertig, d. h. ich habe das ethische Erlebnis. Wer anders fühlt, *hat* es eben nicht.

So steht sich Erlebnis und Erlebnis, dämonisches und ethisches Erlebnis gegenüber. Jedes hat recht und jedes unrecht. *Hier* kommt es nur darauf an, zu zeigen, daß es ethisches Erlebnis gibt, daß man es als höchstes erleben kann, und daß, wer „Leben" als Höchstwert behauptet, dartut, daß er das ethische Erlebnis *nicht* in seinem Vollsinn hat, da Leben das ethische Erlebnis abwertet. *Das ist eben nicht das ethische Erlebnis, wenn die Hingabe als Wert neben Werten erlebt und ihr Absolutheitscharakter also aufgehoben wird,* und wenn — wie bei *Schrempf* — es nichts verschlägt, wenn der Hingabewert vom Absoluten, vom Irrationalen relativiert oder gar aufgehoben wird. Ich *befehle* es, daß der Hingabewert der höchste sei. Wer ihn nur als

Digitized by Google

Wert *neben* anderen erfaßt, zeigt, daß er *nicht* ethisch erlebt. In der Sphäre des Wertes und des Erlebens handelt es sich lediglich um subjektive, willkürlich notwendige *Setzung*, um schöpferische, das ganze Universum unter *sein* Gebot zwingende Tat. Das Betonen dieser Unterschiede ist freilich, wie *Troeltsch* in einer Rezension sagt, „querelle allemande". Aber das ist eben die Tiefe!

Sittliche Hingabe ist Hingabe an einen als *Sinn des Lebens*, als absolutum gewerteten, in heiligstem Ernst erfaßten Wert. Dadurch unterscheidet sich der Hingabewert vom bloßen Enthusiasmus, der eben nur ein begeistertes *Aufgehen* in Herrlichkeit ausmacht, ohne diesen kosmischen Ton. In der *Schrempf*schen Aufgabe ist allerdings auch solche sittliche Hingabe an den Wert des Aufgehens im Irrationalen möglich. Aber da das Irrationale nur die Hingabe *an* das Irrationale wertet, also die Hingabe als Mittelwert, das Aufgehen im Irrationalen als Endwert nimmt, zeigt es eben seine Verständnislosigkeit für den *Überwert* der Hingabe, also seine Unfähigkeit, ethisch zu erleben. Andererseits wird nur die Hingabe an den Aufgabewert, nicht an andere rationale Objektwerte positiv gewertet. Schon darum ist für den ethisch Erlebenden das dämonische Erlebnis abzulehnen. Sittlichkeit involviert Hingabe *und* Schöpfertum, d. h. Hingabe an *autonom* bejahte Werte. Also darf im Objektwert nicht Heteronomie erscheinen und als Wert bejaht werden. Den Hingabewert als Höchstwert erleben, heißt also, Selbstverneinung *und* Schöpfertum als *Wert* mit bejahen. Dann muß vom Hingabewert aus das dämonische Erlebnis, da Heteronomie bejahend, abgelehnt werden.

Vor allem aber ist nach *Schrempf*[1] Gott unberechenbar. Dann ist also der Hingabewert und das ihm implizierte Wertesystem durch Gott nicht garantiert. Bei Gott ist kein Ding unmöglich. Also kann er auch den sittlich erlebt höchsten Wert praktisch verneinen. Darum ist Gott vom Hingabewert aus abzulehnen.

Endlich ist das Profanitäts- und Kreaturgefühl deshalb widersittlich, weil es ein Demutsgefühl einschließt. *Demutsgefühle* aber sind vom sittlichen Standpunkt aus *gänzlich wertwidrig*[2]. Der Sittliche hat sein Urerlebnis in der *Begeisterung* für Werte. Der Wert steht vor ihm als etwas Herrliches. Er ist ihm heilig. *Also nicht Demut, nicht Zerknirschung, sondern Begeisterung ist die Grundstimmung des sitt-*

[1] Geheimnis. S. 108.
[2] Vgl. Kapitel 2, Absatz 17. 11.

Digitized by Google

lichen Menschen. Ferner ist wesentlich für ihn *Selbstvergessen*: er lebt und schwelgt weder im Gefühl des eigenen Wertes noch in dem des eigenen Unwertes, seiner Nichtigkeit, ist vielmehr stets nur auf *Werte* gerichtet. Ganz gewiß hat Kreaturgefühl etwas tiefste Achtung Einflößendes. Aber die Demut vor Gott beim Abendmahl usw. hat für mich immer etwas Erniedrigendes, Unwürdiges von früher Jugend an an sich gehabt.

Nun kann allerdings die Überschwenglichkeit realisierten Wertes überwältigen, hinreißen, aufgehen und selbstvergessen machen. Kann das aber der Wertträger, der Heilige überhaupt wollen? Nein, es muß ihm als Endzustand widerlich erscheinen. Mir würde es, wenn ich Gott wäre, widerlich sein, wenn ich angebetet würde. Höchstens als Durchgangswert kann dieses Anstaunen gelten. So sagen ja auch die Mystiker, man müsse Gott wesen, aber nicht anbeten!

Das Profanitäts-Kreaturgefühl ist wertwidrig, denn man soll *selbst* Gott sein. Wenn man es aber gar nicht kann, wie in dem Fall der von *Otto* herangezogenen *Eyth*schen Novelle? Wenn Gott eben als das Allmächtige erfaßt ist? Darf er da angebetet werden? Von *ethischen* Voraussetzungen aus wiederum *nicht*! Denn nach dem ethischen Grundgesetz darf mit im Hingabewert bejahten Teilwerten der Objektwert nicht in Widerstreit treten[1]. Im Objektwert darf nicht enthalten sein, was im Hingabewert verneint ist, *und umgekehrt*! Nun bedeutet der sittliche Hingabewert Hingabe an *Werte* und ihre Forderungen — mindestens *indirekt*. Und wenn nun diese Hingabe an *objektive* Forderungen als Höchstwert erscheint — man will in der Hingabe das Gute usw., eventuell auch den Willen Gottes tun, aber nur, weil Gott das Gute tut oder ist, also Diener des Guten ist —, dann kann Hingabe an die *Eyth-Otto*sche „Macht", an den Herren über Leben und Tod, und die Anbetung dieses Herren absolut kein *sittlicher* Wert sein. Wer wahrhaft sittlich erlebt, *kann* das nicht als Wert erleben. Denn Sittlichkeit ist Hingabe an Werte und Forderungen aus ihnen, *nicht* an einen Willkürwillen. Und ebensowenig ist Sittlichkeit Bewunderung realisierten Wertes (numinoser Wert, der noch dazu den Hingabewert verneint: Schadenfreude!). *Darum* involviert der Hingabewert strengste *Ablehnung* der Hingabe an Personen oder Mächte, vollends an solche, die den Hingabewert verneinen! Aber auch an solche, die ihn bejahen. Denn es zielt eben der Hingabewert auf *Werte*, und

[1] Vgl. Kapitel 5.

Digitized by Google

ganz abgesehen von der Frage des Objektwertes und ohne Rücksicht auf ihn *verneint* der Hingabewert rein in, mit und durch sein Dasein die Hingabe an Mächte und Personen.

8. HINGABEWERT UND HEILIGKEITSPERZEPTION ALS HEILIGKEITSSCHAU

Die Heiligkeitsperzeption bedeutet erschauernde Anschauung eines Gutes bzw. einer Wertrealisierung, deren man selbst nicht fähig ist, ja die man gar nicht will. Ist diese Perzeption nun reines Kreaturgefühl, dann ist sie also widersittlich, ein *Unwert*, da personalistisch, heteronom und knechthaft. Im ersten Fall liegt die Widersittlichkeit im Leben in Werterfüllungen, statt im Wertrealisieren. Kontemplation statt schöpferischem Wertrealisieren, Anschauung realisierter Werte als Selbstzweck ist widersittlich. Desgleichen, wenn das Heilige als realisierter *Wert* genommen ist, die demütige Ergebung in die eigene Minderwertigkeit, „Sündhaftigkeit". Es sollte flammender Protest erhoben werden. Wenn ein anderer vollkommen ist, nützt *mir* das gar nichts. Um meine Vollkommenheit, *meine* Absolutheit handelt es sich. Will man aber selbst gar nicht das Heilige sein, dann ist eben dieses Nichtwollen widersittlich, wenn das Heilige überhaupt als *Wert* erlebt wird. Denn dann müssen wir selbst dieser Wert sein wollen und, wenn wir es nicht können, dann müssen wir *protestieren*. Die Resignation ist feig und widersittlich.

Ist die Heiligkeitsperzeption dagegen visio dei, Schau des Heiligen, dann ist sie, so könnte man zunächst denken, insofern sie überschwengliche Gefühlsinhalte vermittelt, oder besser *aktuiert*, ekphoriert, natürlich genau so wertvoll wie ästhetisches Erlebnis, etwa das der Gefühlsinhalte einer Sinfonie. Das *frui deo*, das *Anschauen* der Herrlichkeit, das Versinken in ihr, wenn *herrisch* und nicht demütig, erscheint sittlich zulässig. Das Hineinstürzen, das Aufgehen, Versinken im heiligen Gehalt, das damit selbst das Heilige *Werden* — man denke an diese merkwürdigen, tiefsinnigen Sprüche des Angelus Silesius: „Mensch, bleibe nicht ein Mensch" usw. —, *das* ist doch wohl erlaubt. Es ist nur die Distanz zum Geschauten zu negieren! Dann ist die Heiligkeitsschau so wertvoll wie die Anschauung ästhetischen Gehalts. Dabei ist durch nichts begründet, daß das Heilige etwa über den anderen Objektwerten stünde.

Wertvoller aber als das *Sein* des Gehalts ist die Hingabe an ihn

Digitized by Google

bzw. die *dispositionelle* Hingabegesinnung im Sein des Gehalts. Nun kann natürlich mit der Heiligkeitsschau Hingabe *verbunden* sein. Aber in Reinkultur betrachtet ist sie *ruhendes* Sein, *willenloses* Betrachten, während Hingabe aktuoses oder bereites Wollen involviert. Aber — *hier erweitert sich das Hingabeprinzip* — noch weit mehr! Im Fall des Habens von Wertgehalt liegt der Akzent auch *nicht* auf der *dispositionellen Hingabe*, sondern auf der *Glut*, auf der Begeisterung, auf der tiefen Ergriffenheit durch den als zum Welt- und Lebenssinn gehörig erlebten Wertgegenstand[1], kurz, auf dem *Eros*[2]. Werteros ist also der Höchstwert. *Er umfaßt den sittlichen Hingabewert und den Wertgegenstandsenthusiasmus.* Werteros ist also nicht nur der sittlichen Hingabe gleichwertig, sondern ist, für den Fall, daß es sich um wirkliche Gütererfassung handelt, als *begeistertes* Erkennen, also als *realisiertes* Erkennen, wie wir jetzt einsehen müssen[3], *höherwertig*, deshalb, weil mit der Bejahung des Werteros als eines Wertes zugleich auch Objektwerte bejaht sind, deren Realisierung zum Subjektwert hin also ein Plus an Wert ausmachen muß. Höher als *bloßer* Objektwert, das ist ja die Hauptsache, bleibt der Werteros nach wie vor. Werteros richtet sich also auf *Werte* (als solcher ist er Hingabe und sittlich) oder auf *Güterqualitäten* bzw. *Wertgegenstände*, Wahrheit, Schönheit usw., genauer, im Einzelfall des Entflammtseins auf *Fälle* von Schönheit, Wahrheit usw. Geliebt wird dann die Qualität, nicht der Träger. Man kann für die Schönheit eines Weibes entflammt sein, ohne zugleich für das ganze Weib, für die Wahrheit eines Satzes, ohne für den Sinn des Satzes. Liebe dagegen geht gerade auf den *ganzen* Menschen, auf den Träger, abgesehen vom Wert (aber allerdings nicht abgesehen von der Seinsart). Die geliebte Person darf also dem Werteroswert zuwider sein und wird trotzdem noch geliebt, trotz ihrer Fehler. Und nach *Schrempf* handelt Gott dem Werteroswert zuwider.

Werteros (bzw. Hingabe) steht also über dem Wert und über jedem Gehalt, über noch so hoher Herrlichkeit, über dem heiligen Gehalt, über dem Leben usw. *Über* dem Herrn über Leben und Tod und seinem Walten steht der *Eros*. Und wenn Gott selbst erotisch ist, dann ist das sein Höchstwert, der *über* seiner Macht, *über seinem Glanz* steht. Wird also Heiligkeitsschau genommen auch nur als Anschauung herrlichsten

[1] *I. N. w.*: „Ergriffenheit des ... Wertgegenstands".
[2] Vgl. Kapitel 1 u. 2, Absatz 8 u. $17_{,11}$.
[3] *I. N. w.*: „wie ich jetzt einsehen muß".

Digitized by Google

Gehalts *ohne* Kreaturgefühl, ohne den Gedanken an Gott, dann steht trotzdem der *Eros* in der Schau *über* dem heiligen Gehalt selbst.

Aber noch mehr als das. *Tatsächlich* ist vom Werteroswert aus die Heiligkeitsschau *überhaupt kein Wert.* Außer wegen des 'eben doch notwendig damit verknüpften' Kreaturgefühls, wegen des Enthusiasmus für *Werterfüllungen,* für das in der Heiligkeitsperzeption schauend als „ganz anders" erlebte *Wesen*[1]. Ichenthusiasmus ist ja kein Wert, sei das Ich mein eigenes oder ein fremdes. Das Ergriffenwerden von der Größe, Macht, Kraft, Herrlichkeit Gottes ist kein Wert, vor allem, wenn Gott noch ein schadenfroher ist. Das Leben in Werterfüllungen ist kein Ideal und ebensowenig das numinose Gefühl, im Reich, in der Nähe des Herrn über Leben und Tod zu sein. Mit tiefster Achtung die *Eyth*sche Novelle behandeln, ist daher grundverkehrt. Und darum ist auch das Schauen Gottes (*Sawicki*) kein Wert, geschweige, daß es das Endziel der Kulturarbeit wäre. Nur Enthusiasmus für *Werte* und *Güter,* nicht aber für *Wertverwirklichung* ist ein Wert, sonst müßte man ja auch von sich selbst enthusiasmiert sein. Das liegt im Wesen des Enthusiasmus als *Ab*gerichtetsein vom Ich.

Heiligkeit ist also vom Eroswert her kein *Gut,* sondern eine *Werterfüllung,* insofern der Heilige dem Werteroswert gemäß ist, andernfalls ein *Unwert.* Der mit dem Kreaturgefühl gegebene Gefühlsinhalt mag ein Wert sein, aber vom sittlichen Erlebnis her kein positiver.

9. WERT, WERTGEGENSTAND, WERTERFÜLLUNG; WERTTRÄGER, GUT; WERTSCHÖPFER UND GÜTERPRODUZENT

〈Es gilt, in der Wertphilosophie aufs entschiedenste gewisse Kategorien auseinanderzuhalten, deren Verquickung heute gang und gäbe ist. Zunächst ist zu unterscheiden *Wert* und *Wertgegenstand.* Der *Wert* ist ein Bild, nie etwas Wirkliches. Eine *Forderung,* z. B. die Forderung des wahren Freundes, also reiner Bedeutungsgehalt. Das Geforderte ist nichts Wirkliches, sondern etwas, das sein soll, etwas Geltendes. Der wahre Freund ist eine geistige Verhaltungsweise, Zustandsweise, die nur die Bedeutung eines Bildes, einer Forderung hat. Ganz etwas anderes als der Wert ist ein *Wertgegenstand.*〉* Wahrheit oder Schönheit (sofern nicht als physiologischer Effekt gedacht) sind nicht Werte[2],

[1] *An anderer Stelle heißt es:* „Vielleicht werden aber bei der Heiligkeitsschau doch auch neue *Werte,* neue Arten, zu sein und 'zu fühlen, realisiert'."

[2] *I. N. w., jedoch im Widerspruch zum Folgenden:* „Werte, sondern nur das *als* Wahrheit, *als* Schönheit phänomenal Präsente und Erfaßte."

Digitized by Google

sondern Wertgegenstände. Nur das Erkennen ist ein Wert, nicht aber die Wahrheit, die erkannt wird. Sie ist das Erfaßte, das, was im Erkennen ergriffen wird (nicht aber etwa das Erzeugte, denn die Erkenntnis ist ja das Erzeugte). Das Erfaßte ist das Wertziel, besser der *Wert*gegenstand, der nicht zu verwechseln ist mit dem Wertobjekt. Der Wertgegenstand ist der *Gegenstand der vom Wert geforderten Hingabe*. So ist Wahrheit der Wertgegenstand des Erkenntniswertes. Gegenstand der Erkenntnis hat ja allerdings einen Doppelsinn. Einmal kann er die Wahrheit bedeuten und dann den Sachverhalt. Von beiden kann man sagen, daß sie erkannt werden. Auch alle Schönheit der Welt ist kein Wert. Sie ist so wertindifferent wie die Wahrheit an sich: sie sind lediglich Wertvoraussetzungen! Sie sind Voraussetzung, daß es zu Erkenntnis, zu ästhetischem Verhalten komme. Ohne Wahrheit gäbe es keine Erkenntnis. Ohne Erkenntnis, ohne erkannt zu sein, ist die Wahrheit aber völlig wertindifferent wie die Schönheit. Aber daß es Wahrheit überhaupt gibt, ist *wertvoll* (aber kein Wert), weil Erkenntnisbedingung. Es ist auch nicht realisierter Wert, wohl aber erfüllte ideale Forderung. Das ist ganz etwas anderes als *realisierte*. Denn Wahrheit ist nichts Reales, sondern eine bloße Idee. Daß es diese aber gibt, ist forderungsgemäß. Wertgegenstände haben nur Erkennen und ästhetisches Verhalten, nicht aber Vitalität und Sinnlichkeit. Sinnenlust ist Wert, aber nicht Wertgegenstand. Hingabe und ebenso der Gegenstand der Hingabe ist Wert und nicht Wertgegenstand, wie der Gegenstand der Erkenntnis. Bei der Hingabe ist also der Wert in Wertgegenstandsstellung. Zu unterscheiden ist zwischen *objektiven* und *subjektiven* Werten (d. h. der Beanspruchung einer Werthaltung als objektiver bzw. bloß subjektiver) und zwischen subjektivem und objektivem Wert. Objektive Werte gibt es nur in der Höhendimension.

〈Vom Wert und Wertgegenstand in gleicher Weise verschieden ist dann die *Werterfüllung* und der *Wertträger*. Die *Werterfüllung* ist die *Realisierung des Werts als reiner idealer Gehalt genommen*, der *Wertträger* ist die Realisierung des Wertes als Ganzes, also der *Träger der Werterfüllung*[1]. Ein wirklicher Freund ist ein Wertträger, denn er ist die Realisierung des Wertes.〉* Wertträger und Werterfüllung ist also das *Wertvolle*. Die Gleichsetzung von Wert und Wertvollem, wie sie heute üblich ist, würde den Impersonalismus zunichte machen. Nichts muß mehr bestritten werden, als daß Wertverwirklichung selbst

[1] *Oft nimmt Kerler „Werterfüllung" auch als „Wertträger".*

Digitized by Google

ein Wert sei. Wertrealisierung bzw. Wertrealisiertheit, *Schelers* „Sein der Person", für das es im Impersonalismus sehr wohl eine Stätte gibt, da das „Sein" ganz gut im Sinne des actus primus der Scholastiker gefaßt werden kann, ist *wertvoll*, aber keineswegs Wert. Wer keinen Unterschied macht zwischen Wert und Wertvollem, wird notwendig zu einem falschen regressus in infinitum getrieben, insofern dann auch die Wertgegenstände[1], „das" Schöne, „das" Wahre usw. wertvoll sein müßten. Das aber sind sie nicht. Denn wären sie es, dann hieße das, daß sie, z. B. das Schöne, voll von einem Werte (der notwendig ein anderer als das Schöne selbst wäre) sind. Dieser andere Wert wäre wieder wertvoll, d. h. voll von wiederum einem anderen Werte und so in infinitum. Wertvolle Wirklichkeit ist also kein Wert und darum auch nicht möglicher Gegenstand sittlicher Hingabe (Demut, Ehrfurcht usw.). Die Idee ist, hegelisch zu reden, der „Herr", die Ideenrealisation der „Knecht", so daß man sich also stets dem Herrn zu unterwerfen hat, nicht aber, wie Mystik und Religion will, dem wenn auch noch so vollkommenen Knecht (Gott, der werterfüllten Realität) *entnimmt*, was immer sie zu bieten hat. Daß in aller Wertrealisation ein Plus gegenüber der Idee stecke, ist freilich wahr. Insofern, als einzig die *realisierten* Werte und deren reine Gehalte, welche *Korrelate* der Wertinhalte, nicht etwa aber diese selbst, *obwohl* auch seinsfrei sind, wertvoll sind. Die Wertideen (Wertinhalte) haben nicht nur ein Minus jenen „Gehalten" gegenüber aufzuweisen, sondern sie sind überhaupt *wertlos*, deshalb, weil sie Werte sind! Gerade darum bleibt aber die Werterfüllung, ob sie nun real oder ideal gefaßt wird, Werterfüllung, also etwas, das dem Wert *gemäß*, wertvoll ist, das aber nie selbst Wert werden kann. Auch nicht als das reine ideale Gehaltskorrelat einer realen Werterfüllung, z. B. Personsein. Werterfüllung, Wertvolles setzt einen Wert als Bezugsgegenstand voraus; Wert ist selbst solcher Gegenstand.

Genau so, wie Wert, so kann nun auch Wertgegenstand verwirklicht werden. So entsteht dann ein *Gut*. *Güter sind realisierter Wertgegenstand* bzw. *Träger realisierter Wertgegenständlichkeit*[2] (Schönheit, Wahrheit). Sie sind wertgegenstandsgemäß, nicht wertgemäß. Schön z. B. ist eine Güterqualität. Ein Gut ist z. B. ein Lehrbuch der Physik als Verwirklichung des Wertgegenstands der Wahrheit. Ebenso eine Lehre, wie etwa das Christentum, nicht als Akt, sondern als

[1] *I. N. w.*: „Werte".
[2] Vgl. die Definition *Schelers*, Formalismus. I. S. 421.

Digitized by Google

Gegenstand gedacht. Ein Gut ist auch das Irrationale. Gott dagegen ist kein Gut. Ebensowenig die visio dei. Denn Gott ist ein Wertträger, und das Schauen der Herrlichkeit, die aber nichts ist als Werterfüllung, ist ein Unwert. Das Schauen von Werterfüllung (z. B. des Lebens Jesu) ist nicht selbst ein Endwert, sondern besitzt nur Voraussetzungswert zur Realisierung der von Jesus dargelebten Werte, zur Nachfolge Jesu. — Im allgemeinen sind Güter Objekte, *Mittel* zur Werterzeugung. Zu unterscheiden sind äußere und geistige Güter, ferner Güter erster und zweiter Ordnung. Werkzeuge z. B. sind Mittel zur Erzeugung der Mittel, etwa eines Stuhls, der das Lustgefühl der Ruhe erzeugt.

Als letzter Grundbegriff ist der *Wertschöpfer*, der Wertproduzent zu nennen. Er ist der, der den Wert setzt, ins Leben ruft. Von ihm wäre dann natürlich zu unterscheiden der *Güterproduzent* (Künstler, Wissenschaftler). Ethisch kann es sich nur darum handeln, den *Wert*, die Forderungen zu realisieren, nicht aber in den Werterfüllungen, in verwirklichten Werten zu leben, noch an den Wert- oder Güterproduzenten sich hinzugeben.

10. GOTT ALS WERTMITTEL, ALS DIENER DES DIENERS

Gott, Jesus ist vom Standpunkt der Seele lediglich ein *Wertmittel*, als Diener des Dieners.

In mir das Gute wirken, darf Gott nicht, ebensowenig mich „führen und leiten", etwa durch die Sünde hindurch. Denn der Wert verlangt *Aseität*. Eine aus fremden Gnaden in mir gewirkte Sittlichkeit ist ethisch wertlos. Gott darf in mir den wahren Wert wecken. Aber nicht auf dem Umweg über die Sünde, sondern sofort. Kann er es nicht sofort, dann ist er eben kein allmächtiger Gott. Übrigens bin ich überhaupt einem Wert hingegeben, dann ist der Eroswert auf alle Fälle *realisiert*. Mich von *ihm* abbringen darf Gott nicht! Nur eventuell vom Objektwert. Auch ist es vom Standpunkt Gottes aus erste Pflicht, in seiner Herrlichkeit zu verharren. Der theosophische Gott handelt auf alle Fälle falsch, wenn er sich spaltet und so aus der Vollkommenheit in die Unvollkommenheit übergeht. Das Vorhandene soll vollkommen sein, nicht das Vollkommene vorhanden. Bei den Indern ist Brahman in der Welt gar nicht wirksam (erst später in den *Vaischnava*-Lehren). Indem wir wissen, sind wir Brahma, aber Brahma lenkt nicht die Welt und hebt auch nicht das Nichtwissen auf. Er tut nichts anderes

Digitized by Google

als erkennen, wissen. Führt mich Gott zu meinem wahren Wert, so tut er damit eine von seinem Standpunkt aus freilich sekundäre Pflicht. Er ist dann mein Diener. Von meinem Standpunkt aus ist es nicht eigentlich seine Pflicht, sondern die Ausführung eines Auftrages des Herrn an den Diener. Gott wird beauftragt, mich zu meinem wahren Wert zu führen. Ich werde aber kritisch sein und mißtrauisch sein und so lange an meinem erlebten Wert festhalten, bis das neue Erlebnis aufgeht. Jedenfalls, Gott anbeten und ihm danken wird das sittliche Subjekt *nicht.*

Angenommen der theosophischen Weltordnung käme Tatsächlichkeit zu, so wäre der mit ihr getriebene Kultus doch widersittlich. Zwar wäre die Feststellung der metaphysischen Sachverhalte verdienstvoll. Aber der Kultus und die Anbetung des Gegenstands der betreffenden Wahrheit ist verwerflich. Selbst wenn es einen Gott gäbe und er mich zu meinem wahren Wert führte, und selbst wenn dieser Gott die Schönheit und die Wahrheit usw. *selbst* wäre, wie *Sawicki* mir entgegenhält, müßte sich das sittliche Subjekt so verhalten, als ob es keinen Gott gäbe. *Von einer Pflicht der Ehrfurcht oder Anbetung* kann *vollends* niemals die Rede sein! Denn ganz gleichgültig ist, *wie* das Werterlebnis in mir *geworden* ist, durch göttliche Eingebung oder sonstwie. Der Wille des Wertes tritt ins Dasein erst, wenn der Wert erzeugt ist. *Die Art der Werterzeugung kümmert den Wert nicht.* Es hat also das sittliche Subjekt auch im Falle der Werterzeugung durch Gott lediglich die Pflicht, seinem *Gegenwartswert* zu leben und sich weder um Vergangenheit noch um Zukunft zu kümmern. — Das sittliche Wesen darf also nicht Gott gehorchen als Gott, sondern höchstenfalls, wenn es selbst über seine Pflicht unklar ist, im Vertrauen darauf, daß Gott Wertdiener ist, einer als göttlich geglaubten Eingebung folgen. *Aber nicht in demütiger Gesinnung gegen Gott,* sondern Gott als Diener betrachtend und immer mit der Tendenz zur kritisch-persönlichen Stellung zum Wert.

Vor allem hat sich das sittliche Subjekt um *seine* sittlichen Aufgaben zu kümmern, um *seine* Welt. *Auf keinen Fall darf es Gott dienen.* Sondern individualistisch nur sich. Mit aller Entschiedenheit muß es betont werden, daß das sittliche Subjekt keinerlei absolute Pflicht gegen seinen Nächsten hat (nur relative, nur Anstandspflichten). In keiner Weise besteht eine absolute Pflicht, dem Nächsten in der Not zu helfen oder an seiner Erziehung zu arbeiten. Mitarbeiter Gottes an

Digitized by Google

der Erziehung des Menschengeschlechts zu sein ist also keine sittliche Pflicht.

Wenn aber durch solche Mitarbeit ein Reich Gottes herbeigeführt wird, das auch mir die Bedingungen zur Realisierung des Wertes gewährleistet, muß ich dann zu dieser Herbeiführung mithelfen? — Wenn ich aufs tiefste überzeugt bin, dann könnte man denken: ja. Aber erstens habe ich kein *Recht* zu solcher Überzeugung. Denn über Transzendentes gibt es *keine Sicherheit*. Zweitens, was ich auch über Gott denken mag, ich habe die Pflicht, meinem *Augenblickswert* zu gehorchen. Daß das Vorhandene vollkommen sei, ist *immer* erstes Gesetz! Ich darf mich also z. B. als Dichter oder Künstler nicht auf einen Schreiberposten binden oder in fremde Dienste bringen lassen oder gar „hinabführen lassen" in den Kot. *Das wäre die Konsequenz:* in den Schmutz, in die Schalheit.

Um solchen Preis will ich auch die strahlendste Vollendung nicht. Jedenfalls verbietet der *Wert* die Entrichtung eines solchen Preises. Auch mir persönlich widerstrebt es. Der Wert verlangt, daß das Vorhandene vollkommen sei, die sittliche *Gegenwarts*existenz! Nur dem an Gott, statt an den Wert (Persönlichkeit usw.) Hingegebenen ist alles recht. Aber Gott darf mich nur vom falschen *Objekt*wert abbringen, nie vom Hingabewert, mich also nicht hinabführen. Dann darf er mich lediglich zu meinem wahren Objektwert führen. Er darf mir auch Werte einpflanzen, die in mir noch nicht angelegt sind, die ich aber nach ihrer Einpflanzung als höher anerkenne. Von meiner jetzigen Werterkenntnis aus als niederer dastehende Werte darf Gott *nicht* einpflanzen. Er darf mich weder über die Beleidigung des Eroswertes, noch über niedere Objektwerte, noch über den Nihilismus (Schalheit) zum *wahren* Wert führen! Und wenn es nur *eine* gemeine Handlung wäre, wie der Verrat um Judaslohn an die Ententekommission. Nein: dann lieber die ganze ewige Herrlichkeit nicht. Der liebe Gott leistet sich aber solche „Führungen". Übrigens ist ja immer der *Wert* Herr. Aber freilich der *wahre* Wert, wenn auch nur *potentiell* vorhanden, ist der Herr. Nun könnte man denken, dem wahren Wert sei es lediglich um sein Realisiertsein zu tun, gleichviel auf welchem Weg oder Umweg. Das aber ist falsch. Der wahre Wert *gesteht überhaupt keinen Weg oder Umweg zu, sondern fordert sofortiges Realisiertsein. Die sittliche Gegenwartsexistenz und der Gegenwartswert ist maßgebend.* Der Wert protestiert aufs heftigste, wenn *statt* seiner, wie es Gott,

Digitized by Google

der uns zuvor hinabführt, wirkt, ein *Un*wert oder auch nur ein anderer Wert realisiert ist. Und auf keinen Fall darf der Eroswert beleidigt sein. Alles aber tut Gott.

Um den Preis von Unwert erkaufter Wert ist keiner. Ich darf mich nicht „hinab" führen und nicht zu niederen Objektwerten abdrängen lassen. Sondern *nur* in mir den Gegenwartswert durch den höheren Wert durch Gott, aber nicht auf dem Umweg über die Sünde, verdrängen lassen.

11. MÄNNLICHER EROS UND WEIBLICHE LIEBE GEIST UND SEELE

Eros ist *nicht* gleich Liebe. Denn Liebe kann mit und ohne Eros vorkommen. Nächstenliebe z. B. ist völlig eroslos, etwas ganz Erbärmliches, ein positiver Unwert. Gott sei die Liebe. Liebt er auch den Teufel? Nein, aber alle sonstigen Wesen. Gut, aber er kann doch wohl nicht enthusiasmiert für sie sein! Er will ihnen höchstens wohl. Das ist aber nichts Hohes und Großes und hat nichts mit dem Eros zu tun. Der Eros ist etwas ganz anderes, furchtbar *Ernstes*! Die Liebe Gottes ist nichts Hohes, sondern etwas Subalternes gegenüber dem Werteros, wie überhaupt alle Beziehung zu Menschen nur die Peripherie angeht. Liebe, als Personeros, z. B. Begeisterung für eine herrliche Geliebte, ist deshalb nach der gegenständlichen Seite kein Wert, weil ja dann auch Ichenthusiasmus, Enthusiasmiertheit vom eigenen Selbst ein Wert sein müßte. Liebe als Aufopferung, als Nahwerterfassung vollends ist überhaupt kein Eros, sondern ganz subaltern, *tief* unter dem Eros. *Nicht die Liebe, sondern der Eros ist das größte.* Dadurch unterscheidet sich der Impersonalismus vom Christentum. Der Eros ist aber auch etwas anderes als der *Kant*sche „gute Wille".

Nach *Blüher*[1] ist Liebe Bejahung eines Menschen, abgesehen von seinem Wert. Den Wert des Menschen abgesehen von seinem Wert als höchsten zu nehmen, ist Dogma. Ich kann Einzelfunktionen (Werte) sehr wohl *über* den noch so persönlichen Vollmenschen (nicht im Sinne eines Trägers sämtlicher Werte, sondern des *„ganzen Kerls"*) stellen. Auf alle Fälle aber steht über dem ganzen Kerl der vom Eros Ergriffene. Für *Blüher* sind der Eros und die Persönlichkeit wohl „vorgebliche" Werte? Das bloße Sein der Person ist kein Wert; immer

[1] In Medias Res. Grundbemerkungen zum Menschen. 4.—7. Tausend. Eugen Diederichs, Jena 1920. S. 35.

Digitized by Google

nur ein bestimmtes Sosein. Lieben freilich kann man auch den von diesen Werten Freien. Vom Eros her aber ist der Geliebte und die Liebe in diesem Fall wertwidrig.

Die Liebe ist eher *Seele*, aber nicht *Geist*. *Geist* ist Gott ebenbürtig, nicht aber die *Seele*. Geist ist die *männliche*, Seele die *weibliche* Form der Liebe. Geist ist aktiv, kritisch, Seele passiv, hinnehmend. Geistig sein, heißt mit Feuer getauft sein, die Seele aber ist ein mildes blaues Licht. Der Geist liegt in der Dimension der *Höhe*, die Seele in der Dimension der *Nähe*. „Ein Klagelied zu sein im Mund der Geliebten ist herrlich." Das sagt ein seelischer, kein geistiger Mensch. Es kann sich hier übrigens nur um eine edle Geliebte handeln. Die Seele ist ein Fühlen, auch aus Tiefen heraus, wie der Geist, aber, das ist das Wesentliche, ein Fühlen *ohne spezifische Art der Stellungnahme*, also ein pures Leiden, ein Dulden eines Etwas, das in der Seele aufsteigt, also reines passives, spezifisch weibliches *Leben*, statt aktives, männliches *Erleben*, ein Erschlaffen, *entspanntes Erdulden*, statt *angespanntem Wollen*.* Der Geist dagegen ist gekennzeichnet durch *Aktivität*. Es bleibt beim geistigen Menschen nicht beim Leben und Haben des Bildes, sondern *es tritt eine Verhaltungsweise akthafter Art der Bejahung hinzu*.* Bejahungsakte setzen ein, und das heißt *Kritik*, denn auch Bejahung ist Kritik, nur eben positive. ‹Diese Bejahung, diese Kritik fehlt beim seelischen Menschen: er nimmt hin und duldet. Im geistigen Menschen dagegen werden dem Wert, dem Bild, durch das er ergriffen ist, entsprechende Tendenzen wach. Auf Grund der Werterfahrung werden sie in seiner Seele wach, sie sind und müssen aber schon vorher da sein, sonst könnte es zu keiner Werterfahrung gekommen sein: sie waren schlummernd, latent, apriorisch vorhanden, als Bedingungen der Werterfahrung.›* Im Geist ist also Autonomie, Apriorität, Schöpfertum. Die geistige Einstellung entspringt der Spontaneität, die seelische der Rezeptivität des menschlichen Geistes. Der Mann, der zeugende, schöpferische ist das ethische Ideal, nicht das Weib, das Hingebende. Es gibt ja auch keine geistige Frau, alle Frauen sind religiös.* Eine Mischung von Geist und Seele ist der Lyriker, weil er einerseits *erleidet*, zugleich aber *gestaltend* sich seiner Gegebenheit *bemächtigt*, wodurch eine außerordentlich wertvolle geistige Gestalt entsteht.*

Der das von *ihm* Gewollte und Bejahte, freilich in Hingabe, aber nicht in demütiger Hingabe — Demut ist ebenso personalistisch wie Stolz — realisiert, der ist *mir* der wertvolle Mensch! Also ganz und gar

Digitized by Google

nicht religiöse Ergebung in einen fremden Willen, nicht Kreaturgefühl, das widerspricht dem Autonomiegefühl im Hingabeerlebnis, sondern eigenkräftiges Wollen des Wertwillens, in höheren Formen „Erleben" des Wertwillens. Die sittliche Hingabe ist angespannte Aktivität, tätige Bejahung des Wertwillens: sie impliziert also ebenso Männliches wie Weibliches. Die Hingabe an den Wert, die Selbstverneinung ist weiblich, die Inauguration des Wertes ist autonom, schöpferisch, männlich. Die Religion dagegen und ebenso nach *Heiler*[1] die Mystik ist und bleibt passiv, quietistisch, resigniert. Unerträglich ist mir diese Mystik, unwürdig! Mystik ist nach *Jaspers*[2] *Ruhe*, Abgeschiedenheit, Geist aber ist *Bewegung*, Enthusiasmus. Mystik ist also nicht Geist, sondern Seele. Das Seelische aber existiert für den Sittlichen, Geistigen überhaupt nicht, außer als Bedingungswert oder entwirklicht in der Region der ästhetischen Anschauung. Und nur geistdurchglüht ist die Seele als Bedingungswert berechtigt. Sonst ist sie ein erbärmliches Behagen. Niemals aber ist sie Selbstwert. Meine Lust ist es, das Geistige, das einzig Stabile und Gediegene, weil Unwirkliche, gegen das Seelische, das ich mißachte, auszuspielen. *Man muß ganz Gegenstand sein, dann hat man die Welt überwunden.* Im *Gegenstands*erlebnis, d. h. in der Geistigkeit, siegt das Aktuose, das Schöpferische im Menschen über die *Zuständlichkeit*, die, sei sie noch so sublim, *doch stets der Gegenpol der geistig-sittlichen Freiheit* ist. In der Zuständlichkeit sind wir dem Sein und dem Zufall verhaftet, nur der Geist macht frei! Also nieder mit allen Gefühlen, mit Haß und Liebe, ins Jenseits des impersonalistisch Werthaften! Übrigens kann man ja auch von anderen Voraussetzungen aus zur Erhebung über das Seelische kommen, wofür der Intellektualismus *Hegels* ein Beispiel ist.

12. HINGABE UND AUFGABE; AKTIVISMUS UND PASSIVISMUS; ANSPANNUNG UND ENTSPANNUNG

Das ethisch Relevante ist *die Bewegung zum Wert* in der Hingabe. Diese Bewegung zum Wert ist nicht puritanisch als Tat, sondern eben als Hingabe, als Gesinnung zu nehmen. Gerade die Tat ist gegenüber der Bewegung gänzlich äußerlich. Tun als Selbstzweck, Arbeit um

[1] Das Wesen des Katholizismus. Ernst Reinhardt, München 1920. S. 54 ff.
[2] Psychologie der Weltanschauungen. Julius Springer, Berlin 1919. S. 74 u. 77.

Digitized by Google

der Arbeit willen ist kein Wert und hat mit der Hingabe um der Hingabe willen nichts zu tun. Durch die Tat hindurch lebt die Bewegung. Auf sie allein kommt es an. Nicht in der Tat, auch nicht im strebenden Bemühen, sondern im Verlassen der Ichsphäre, in einem Wenden, einer Blickwendung, einer Weise des Schreitens, einer letzten Innerlichkeit besteht das Wesen der Sittlichkeit.

Für *Goethe* dagegen ist die Bewegung als strebendes Bemühen ja nur *Mittel*, Mittel zum Zweck der Verbindung des Strebenden mit dem Absoluten. Diese Verbindung ist für Goethe der Endwert, nicht das Streben, nicht die Bewegung selbst. Das Wesentliche und Neue unserer impersonalistischen Theorie dagegen liegt gerade in der *Überordnung des Strebens*, der Bewegung nicht nur über die Verbindung, sondern, und das ist die Hauptsache, über das Absolute bzw. den Wert, auf den die Bewegung ausgeht, selbst. Mit den Plattheiten *Lessings* vom Streben nach der Wahrheit, während die Wahrheit nur für Gott sei, — was nichts anderes ist als metaphysische Feigheit — hat diese Theorie nicht das geringste zu tun. In der „Bewegung" haben wir dann den schmerzlich gesuchten letzten, von aller Relativität der sich ablösenden und wechselseitig verneinenden Kulturen unberührten *absoluten* Wert! Auch die Hingabe Gottes an seine Pflicht (er soll alles herrlich hinausführen) steht *über* seinem Strahlenglanz[1]. Die Hingabe Gottes ist aber nicht höherwertig als die des Menschen. Der Hingabewert ist also der Höchstwert.

Sittliche Hingabe ist Hingabe an *Wert* und daher immer an Wertwille, Unterwerfung unter einen Willen, Hingabe des eigenen *Wesens* und *Wollens* an fremdes Wesen und Wollen. Darum steckt in den Objektwerten als solchen nichts von Hingabe. Denn ästhetische Anschauung ist ein *Aufgehen in Gehalt*, d. h. *Selbstvergessen*, Hingabe dagegen ist *Geben*, d. h. Hin*geben* des eigenen Wesens und Wollens an anderes Wesen und Wollen hin, damit dasselbe etwas an*fängt* mit dem Hingegebenen. Hingeben heißt, sich als Mittel für fremde Zwecke hingeben, für Zwecke des Wertes usw., oder des Geliebten. Die Frau gibt sich dem Manne hin. „Aufgehen in" dagegen heißt sich vergessen. In einem Kunstwerk aufgehen heißt versunkensein, bedeutet reine,

[1] ⟨Ich gestehe, hier lange geschwankt zu haben, ob der Strahlenglanz Gottes, der mystische Wert, nicht *über* die Hingabe zu stellen sei. Wie sich mir mehr und mehr ergab, kann davon endgültig keine Rede sein. Der sittliche Wert der Hingabe ist dem Wesenswert *über*geordnet!⟩*

Digitized by Google

enthusiastische Anschauung mit *Ausschaltung* des Willens, aber auch ohne Hingabe. Ebenso heißt bloßes Erkennen, Sachverhalte in der Vorstellung aufsteigen bzw. aus anderen hervorgehen sehen, ohne Willen und Hingabe. In Gehalt Leben (Wahrheits-, Schönheits-, Heiligkeitsgehalt) ist „Aufgehen", Versinken, Sichvergessen, aber nicht Hingabe. Aufgabe ist *ruhendes* Sein und Tun, Betrachten, *stehendes* Glühen, Brennen, Enthusiasmiertsein, der Wille *schweigt* bei ihr. In der Hingabe dagegen ist gerade der Wille in Bereitschaft, wenn nicht in Aktion: die Hingabe involviert also Schenkung und *Aktivität*. Hingabe ist faustisch, Aufgabe apollinisch. Die Aufgabe ist die weibliche Form der Hingabe. Sie bedeutet, das eigene Wesen und Wollen in fremdes eingehen lassen, ganz aufgehen im Andern. Die männliche Form dagegen ist ein Aufnehmen fremden Wollens (und Wesens) in das eigene Wesen, das also trotz der Hingabe festgehalten wird, in seiner Form wenigstens bleibt, dem Gehalt nach aber fremdes Wollen und Wesen geworden ist. Hingabe ist Wertrichtung, aber nicht Wertgegenstandrichtung. Hingabe ist gerichtet auf Erkennen, ästhetische Anschauung usw., also auf Akt- und Verhaltungsweisen, d. h. auf Ideale. Nur *Leben* (Akt, Verhalten) kann Ideal sein! Nicht aber etwa Wahrheit. Denn Wahrheit ist purer Sinngehalt. Nur in einem *Haben*, einem *ihn* Haben aber, hat er, der Sinngehalt, Wert, nicht aber losgelöst von ihm.

Gehalt *haben* steht höher als Gehalt *sein*. Im Falle des Musikgenusses wäre Gehalt *sein* ein Eingehen und *Mit*gehen mit dem Geschehen, nicht aber ein Anschauen desselben als eines Ganzen, es wäre ein bloßes Erleben von *Momenten*. Sobald die Beziehungen zu vorangegangenen Momenten, die Struktur, erfaßt werden soll, bedarf es des *Abstands* vom Gehalt. Es ist dann nicht mehr ein *Mit*leben, nicht mehr ein anschauendes Aufgehen in Gehalt, sondern ein *Überschauen*, ein *Mit*haben von Totem, Erstarrtem, *Gewesenem*. Übrigens ist schon beim Erfassen von Momentgehalt der Erfassende nicht reiner Zustand, sondern er *hat* Gegenständliches: Töne, Sinn, Farben usw. Er *ist* nicht Ton. Denn er kann nur Empfindung oder Gefühl sein. Man kann nicht Gegenstand sein. Wohl aber *im* Gegenstand, Gehalt leben, so daß man nur Augenblicksgehalt hat, nicht aber *Form*, nicht *Gesamt*gehalt. Statt Gegenstand haben ist also zu setzen, Form oder besser Gesamtform von Gehalt, statt bloßen Stoff haben. Im Fall des Werkes der bildenden Kunst ist ein Mitleben und Aufgehen *auch* möglich. Nur ist

Digitized by Google

es kein Mit*gerissen*werden. Und darum kann hier das Aufgehen in Gehalt und die Formerfassung *ein* Schlag sein. Immer aber handelt es sich hierbei um Gegenstand *haben*. Im Fall realisierten Seelengrundes aber, im Zustand des „Wesens" kommt „Struktur" nicht mehr in Frage. Hier liegt bloßes Mitleben und Aufgehen vor.

Es fragt sich jetzt, ob Wert *ohne* Enthusiasmus, also ohne emotionale Stellungnahme zu Gehalt noch Wert ist. Betrachten wir zunächst einmal das Glück. Glück ist der Gefühlszustand bei Strebensgemäßheit eines *Bildes*, genauer des *Habens* eines Bildes (z. B. des *Bildes* eines schönen, mich liebenden Weibes), verbunden mit einem Akte des Liebens. Glück ist also der Zustand bei strebensgemäßen psychischen Inhalten (Erlebnissen, Zuständen, Empfindungen), Funktionen wie Erkennen, Anschauen (ästhetisches Anschauen) usw. Glück ist dabei im weiten Sinn der Befriedigung genommen. In einem engeren Sinn bedeutet Glück Befriedigung lediglich bei Gemäßheit zu *zentralen* Strebungen. Bei peripheren Strebungen kann man bei genauer Ausdrucksweise nur von *Befriedigung* sprechen. Mit Glück im weiteren Sinne nun ist stets Freude verbunden (eventuell dankbare usw.), aber ichgerichtet ist diese Freude, also doppelter Personalismus. Anders bei der Hingabe bzw. auch beim Aufgehen in etwas. Hier liegt 'Enthusiasmus vor, aber' *impersonalistischer* Enthusiasmus, Wert- bzw. Wertgegenstand-gerichtete Freude. Die Hauptsache aber ist nun das: sittliche Hingabe ist Hingabe an einen als *der* Sinn des Lebens, als absolutum betrachteten Wert. Diese kosmische Beziehung und der heilige Ernst hebt den Hingabewert auch 'noch' über den 'bloßen' Enthusiasmus hinaus.

Aktwerte sind höher als Zustandswerte[1]. Faust geht zugrunde, sobald er im Augenblick verweilt. Man könnte nun zwar sagen, im ästhetischen Erlebnis sei das reine Hingeschmolzensein, in dem die Scheidung zwischen dem Erlebenden und dem Gegenstand des Erlebnisses aufgehoben ist, wo man nicht in einem „objektiven Ozean von Wonne" schwimmt, sondern dieser selbst *ist*, wie *Meister Eckehart* Gott nicht liebt und betrachtet, sondern ihn *„west"*. Dann wäre man die Sache selbst. Ob das aber höher ist? Ob man dann den ganzen Gehalt der Sache erfaßt und ergriffen hat, wenn man sie „nur" ist? Nein! Man muß *über* der Sache stehen, ihr gegenüber stehen und sie *aktiv* er-

[1] *Später widerrufen (Abschnitt B, a, Kapitel 4, Schluß). Vgl. auch Abschnitt B, a, Kapitel 2.*

Digitized by Google

fassen. Erkennen und ästhetisches Verhalten sind aktives Erfassen! Das bloße „Wesen" (verbal zu verstehen) kann es nicht zu Gestalterfassung bringen. Denn dazu ist Reproduktion und Synthesis erfordert, also Aktivistisches. Aktivistisch kann übrigens auch *Schelers* „Sein der Person" genommen werden, als causa sui, actus primus. Es ist also ganz falsch, zu meinen, der Wert *sein*, sei höher als Hingabe an ihn. Auch Verwirklichung des denkbar höchsten Werts ist an sich tönendes Erz und klingende Schelle, wenn nicht verbunden mit ehrfürchtiger Gesinnung und begeisterter[1] Hingabe an den Wert, die von Gott ebenso, wie von den Menschen zu verlangen ist. So muß also sittlich stets *Zweiheit* sein, und die Aufgehobenheit des Unterschieds von Hingebendem und Objekt der Hingabe bei den Mystikern, das *„Wesen"* des Wertes statt des *Schauens* desselben, ist widersittlich. Das Gute bloß tun, ist ja weniger wertvoll, als es *als* Gutes tun, d. h. es als Gutes, als Seinsollendes, Gefordertes, mit Selbstlosigkeit zu Erfüllendes tun. Das schließt ein, daß im Gutsein begriffen ist das Hingegebensein an die ideale Forderung, und so muß es bei jedem Wert sich verhalten, auch beim Wesenswert. Es muß auch der Wesenswert als ideale Forderung gegeben sein, an die der Mystiker, und genau so Gott, begeistert, enthusiasmiert hingegeben zu sein hat.

Nun könnte man dies von seiten der Entspannungskultur, wie sie *Scheler* vertritt, zugestehen und doch einen tiefer gelegenen, den besprochenen Aktivismus hervortreibenden Passivismus postulieren. Das Aktive wird schon anerkannt, nur soll es aus Entspannung fließen, also eigentlich gar nicht *meine* Aktivität sein, sondern die einer in mir sich darwirkenden transzendenten Macht (Gottes). Alle Mystik und Religiosität zielt ja so lediglich auf die Aufhebung des Subjekts, das zugunsten des „Einen" verneint wird. *Man soll sein Selbst aufgeben und das Eine werden*[2]. Das Eine kritiklos in sich handeln lassen. Das heißt dann entweder verkennen, daß es absolute sittliche Wahrheiten gibt, oder blindlings vertrauen, daß der göttliche Wille dem Ideal gemäß ist. Ein solches Vertrauen ist aber widersittlich und nur möglich, wenn das Absolute über das Ideal gestellt oder mit ihm

[1] *I. N. w.:* „kindlich-frommer".

[2] Vgl. hiezu „Die Deutsche Theologie, ein edles Büchlein vom rechten Verstande: was Adam und Christus sey; und wie Adam in uns sterben, Christus aber in uns leben soll; mit D. Luther's und Arnd's Vorreden." Herausgegeben von Johann Andreas Detzer. Palm'sche Verlagsbuchhandlung, Erlangen 1827. S. 120: „ich (Gott) will selbst in dem Menschen der Wille sein."

Digitized by Google

identifiziert wird. Aber das Ideal, das Sollen ist doch dasjenige, dem das Absolute höchstens *gemäß* ist.

In der Entspannung wird das kritische Ich, das an den idealen Forderungen orientierte, außer Kraft gesetzt, und das „Nicht-Ich", das mystische Ich, eingesetzt. Entspannung bedeutet Preisgabe, Aufhebung *des* Ichs, *des* Tat- und Gesinnungsprinzips, das man in einer Gegenwart ausmacht und bejaht. Nun ist Entspannung im Sinn *Schelers* und *Meister Eckeharts*, der Niederdrückung aller Seelenkräfte fordert, um den Seelengrund zum Aufstieg kommen zu lassen, durchaus ethisch zulässig, wenn damit keine *prinzipielle* Aufgabe der Anspannung vollzogen wird, sondern nur ein neues Anspannungszentrum angestrebt wird durch Entspannung, durch vorläufige Suspension des alten, wenn durch Entspannung nur auf eine neue Erlebnis- und Wertwelt ausgegangen, aber nicht, wie *Scheler* und die *Mystiker* es wollen, kritiklos der neuen Wirklichkeit gefrönt wird. Nach *Schrempf*[1] „macht Gott frei", d. h. nach ihm soll man einfach „dem inneren Druck nachgeben", ohne darauf zu bestehen, was man will. Gerade die Unsicherheit des Erfolgs wird als Wert behauptet!

Der tiefere Grund des sittlichen Widerspruchs gegen das mystische Wesen des Gehalts aber ist die Perhorreszierung des Lebens in, an und durch Werterfüllungen. Unbezwinglichen Ekel flößt mir dieser Personalismus ein. Ich bejahe lediglich *schöpferisches Werterfüllen* (eventuell auch nur in der Form von *Schelers* „Sein der Person").

Unsere Lösung des Lebensproblems ist jedoch endlich nicht die *Buddhas*, der sie in der Vergegenständlichung des Leids erblickt[2]. Der aktive Impersonalist will *Ignorierung* des Leids, Wendung zu den positiven reinen *Inhalten*. Lustvoll lebt der Sittliche in *positiven* Bildern, bejahend, kraftvoll, freudig, nicht in einer „Meeresstille des Gemüts", die, wie bei *Buddha*, müd resigniert und nun alles, Gutes und Böses, bildlich schaut. Das Motiv Buddhas ist, durch Vergegenständlichung das *Leiden* zu überwinden, er will *Erlösung vom Leiden*, während der Impersonalist kraftvoll *Erhebung* über die Wirklichkeit fordert.

[1] Geheimnis. S. 103.

[2] Vgl. *Max Scheler*, Krieg und Aufbau. Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1916. S. 377 u. 393.

Digitized by Google

13. OPFER- UND KAMPFLOSE SITTLICHKEIT

Was bestimmt den Wert eines Menschen? Im allgemeinen bemißt man ihn nach dem Quantum und dem Wert des Preisgegebenen, nach der Größe des Opfers. Es ist aber nichts falscher als das. Ob einer für seine Kunst sein Leben hingibt, oder nur eine Bequemlichkeit, berührt seinen sittlichen Wert nicht im geringsten. Ja, wenn er Leidenschaften preisgeben muß, so sagt das nur, daß er ethisch noch nicht voll in Ordnung ist, so begründet das gerade eine *metaphysische* Wertwidrigkeit, dieses bloße Vorhandensein von Leidenschaften. Der Sinnlichere, der sich beherrscht, ist nicht nur nicht wertvoller, sondern minderwertiger als der Unsinnliche, dem die sittliche Lebensführung gar keine Schwierigkeiten macht.* Freilich neben der Hingabe steht der Kampf. Höher aber als der Kämpfende und Überwindende steht der, der überwunden *hat*. Man muß am Menschen eine Sphäre *seiner* Macht unterscheiden von einer metaphysischen Sphäre *transzendenter* Macht! Hieher gehören seine Leidenschaften, deren bloßes Dasein nicht in seiner Macht ist, wohl aber in einem *relativen* Sinn deren Überwindung. Absolut betrachtet ist ja der Mensch überhaupt nur Knotenpunkt im ungeheueren Weltgewebe.

Nun ist aber die bloße Tatsache des „Kampfes" vom Standpunkt der Weltkritik aus wertwidrig. Jedoch auch nur in *einer* Hinsicht. In einer anderen Hinsicht, vom Standpunkt des Subjektwertes aus, ist die Kämpfergesinnung höchster formaler Wert. Freilich, im Kampf ist auch Hingabe an den Wert, um den gekämpft wird. Von der Hingabe an den Wert aber ist dessen Realisierung zu unterscheiden. Im Kampf fehlt solche Realisierung. Nur der Hingabewert wird realisiert, nicht aber der Gegenstandswert, der Objektwert, also die geistigen Werte und Inhalte des sittlichen Tuns, deren direkte oder indirekte Realisierung Objekt der Hingabe ist. Deshalb kann der Hingabewert des Kämpfenden dieselbe Höhe haben wie der des Realisierenden.

Von der sittlichen Hingabe ist zu unterscheiden der *Energieaufwand in der Realisierung*, der sich als Kampf und aber auch als Arbeit darstellen kann. Begründet nun das Maß des Energieaufwandes einen Zuwachs oder eine Minderung an sittlichem Wert? So, daß der mühelos Realisierende *unter* dem schwer Realisierenden stünde? Jedoch ist auch hier wieder zweierlei auseinanderzuhalten. Die Schwierigkeit der Aufgabe und der größere oder kleinere Grad sittlicher Begabung. Die

Digitized by Google

Hingabefähigkeit kann größer oder kleiner sein! Eben sie, ob ihr Subjekt ihr gegenüber machtlos ist, oder ob es sie in der Hand hat, begründet in erster Linie den sittlichen Wert. Zu der Hingabefähigkeit tritt als zweites wesentliches Moment die *Freiheit oder Gebundenheit durch Widerstände,* genauer die Fähigkeit oder Unfähigkeit, mit ihnen fertig zu werden. Bei hoher Hingabefähigkeit kann die *Widerstandsfähigkeit* gegen Hemmungen gering sein. Die geringe Widerstandsfähigkeit ist weit weniger verhängnisvoll, als Mangel an Hingabefähigkeit. Von der Widerstandsfähigkeit ist als drittes Moment zu unterscheiden *Maß und Wertwidrigkeitsgrad der Hemmungen.* Dieses Maß ist selbstverständlich gleichfalls mitbestimmend für den Wert des Menschen. Freilich ein geringes Maß von Hemmungen begründet noch keinen Subjektwert. Den begründet in erster Linie die Hingabefähigkeit und erst dann die Widerstandsfähigkeit und dann das Hemmungsmaß, letzteres aber nur in dem Sinn, daß Anwesenheit von Hemmungen Wertwidrigkeit begründet, nicht daß bloßes Nichtsein von Hemmungen *positiver* Wert wäre. Nicht jedes Seinsollende ist positiver Wert. Vom Wertvollen ist *das Gehörige* zu unterscheiden. *Das Gehörige ist noch nicht positiver Wert, wohl aber das Ungehörige Unwert.*

Von der Hingabe an den Wert ist weiterhin zu unterscheiden die *Leichtigkeit oder Schwierigkeit der zu lösenden sittlichen Aufgabe.* Dabei ist die subjektive und objektive Leichtigkeit bzw. Schwierigkeit zu trennen. Die subjektive betrifft die *Realisierungsfähigkeit,* nicht zu verwechseln mit der Hingabefähigkeit, die die Realisierungsfähigkeit des Subjektwerts ist, während es sich hier handelt um Realisierungsfähigkeit des Objektwerts. Diese Realisierungsfähigkeit des Objektwerts ist nicht von primärem Belang, sondern nur von sekundärem. — Die *objektive* Leichtigkeit und Schwierigkeit hat mit dem Objektwert (einer Erkenntnis, einer sittlichen Handlung, eines Kunstwerks) nichts zu tun. Die Realisierung eines hohen Objektwertes kann eventuell ganz leicht sein. Wohl aber ist das „Können" (das moralische Können ist als Widerstands- und Überwindungsfähigkeit schon betrachtet) ein außersittlicher Subjektwert und kommt für die Vollbewertung vom Standpunkt der Seinsbeurteilung sehr in Frage.

Von der Hingabefähigkeit unterscheidet sich endlich die *Aufopferungsfähigkeit,* d. h. die Fähigkeit der Hingabe trotz Schwierigkeiten. Die Hingabe kann leicht und schwer fallen, sie kann höchste Lust

Digitized by Google

sein oder begleitet vom tiefsten Leid und Weh. Freilich: wird ein Opfer überhaupt noch als Opfer empfunden, ist das Subjekt der Welt noch nicht dermaßen abgestorben, daß das Opfer über der Leidenschaft der Hingabe gar nicht *als* Opfer zum Bewußtsein kommt, so ist das ein kosmischer Mangel und eine kosmische Schuld. Menschlich aber ist es *keine* Schuld. Der heilige Ernst der Hingabe ist das Köstlichste am Menschen. Keine Rede davon aber ist, daß der Kampf den Menschen erhöhe im Wert. Es ist zwar der kämpfende Mensch überaus wertvoll, aber eben deshalb, weil im Kampf Hingabe ist. Absoluter Hingabeernst ist unüberbietbarer Höchstwert, wenn verbunden mit Objektwert.

Nun muß wohl gesagt werden, daß, wo restlose *absolute* Hingabe realisiert ist, damit implicite auch die Opferungstätigkeit, daß mit der inneren Haltung auch schon der Möglichkeit und Bereitwilligkeit nach die Tat gesetzt ist. *Sittlich* betrachtet ist aber das auch nur der Möglichkeit nach Vollbrachte so viel wert, wie das wirklich Getane. *Das* also ist die Lösung der Schwierigkeit: auch der nicht effektiv, aktuell opfernde Hingebende ist, sofern *wahrhaft* Hingebender, *zugleich potentiell Opfernder und das ist genau gleichwertig mit aktuellem Opfern!* Das ist das Sein der Person. Wäre also gerechte Vergeltung ein Ideal, dann müßten auch die *potentiellen* Übeltaten und Guttaten angerechnet werden, nicht nur die wirklichen. *Gegenstand der ethischen Bewertung ist der potentielle Mensch, nicht der reelle!* Nicht auf die *wirklichen*, sondern auf die *möglichen* Handlungen eines Menschen kommt es sittlich an, d. h. aber überhaupt nicht auf die *Handlungen*, sondern auf die *Hingabegesinnung*, auf den *Grad* und die *Intensität des Eroserlebnisses*. Nicht noch so glänzende aus sittlicher Aufwallung geborene Taten, und sei es das Opfer des eigenen Lebens, machen den echten ethischen Heroismus aus — sie können von geringem Gewicht sein —, sondern einzig die Stetigkeit und straffe Spannung in der ethischen Gesamteinstellung, selbst wenn es dabei zu hervorstechenden Handlungen gar nicht kommt. Wir verfahren ja auch praktisch in der Einschätzung unserer Mitmenschen durchaus nach diesem Grundsatz: wir verehren z. B. einen Menschen tief, ohne daß wir irgendeine hervorstechende von ihm vollbrachte sittliche Tat angeben könnten.* Wir verehren ihn, weil wir wissen, nicht daß er die Tat vollbracht *hat*, sondern daß er sie vollbringen *könnte*, daß er sie gegebenenfalls vollbringen *würde*, weil er dazu *fähig* ist.* Der Bürger

Digitized by Google

freilich beurteilt die Menschen nur nach ihren Handlungen: jeder ist ihm ein „Ehrenmann", der noch keinen totgeschlagen hat usw.

Der Wert eines Menschen wird also bestimmt nicht durch sein *Tun*, sondern durch sein *Sein*, nicht durch seine *reellen*, sondern durch seine *potentiellen* Taten, nicht durch die Größe seines *Opfers* oder gar seines *Kampfes*, sondern durch seinen *Eros*.* Der ein großes Opfer bringt, ist nicht wertvoller als der, der nur wenig preisgibt, dem die sittliche Tat nicht schwer fällt.* Und die erkämpfte Tugend ist nicht höher als die kampflose, wie *Meister Eckehart*[1] meint, sondern es gilt, wie dieser selbst an anderer Stelle[1] sagt, das Gute Wollen und es Vollbringen gleich viel. Von der Größe des durch den Willen überwundenen Widerstandes der Neigung, der Hindernisse, die ihrer Ausführung im Wege stehen, hängt der Wert einer guten Handlung in keiner Weise ab, wie *Nelson*[2] glaubt. „Für den heiligen Willen", sagt *Fries*[3] treffend, „gibt es keine Tugend, Heiligkeit im Ideal ist vielmehr über allen *Kampf* der Tugend erhaben." Darum ist es das Wesen des Impersonalismus nicht, das Glück zu *bekämpfen*, wie *Wundt*[4] will, sondern es zu *ignorieren*. ‹In der entschiedensten Weise behauptet *Port* das Gegenteil. Ihm ist Sittlichkeit ausgesprochen gerade Selbstbekämpfung, Askese, Leiden. Auch wenn keine Objektwerte vorhanden wären, gäbe es trotzdem noch Ethik: die Forderung sei eben das Leiden.›* ‹Eine solche Anschauung ist aber kein Impersonalismus mehr, sondern gewissermaßen negativer Personalismus, Puritanismus. Als solcher steht er tief unter der auf positive Werte gerichteten, lustvollen Erosethik. Gäbe es keine Objektwerte, dann würde selbstverständlich das ganze impersonalistische System zusammenbrechen, dann gäbe es überhaupt keine Forderungen mehr.›† Denn *Leiden* an sich, *als Leiden*, ist jedenfalls *kein Wert*. Z. B. Zahnweh haben ist doch kein Wert! Denn es löst doch wohl kaum Enthusiasmus, Begeisterung aus! Nur dem Perversen ist es ein Wert. Ebensowenig enthusiasmiert Enttäuschungen über Enttäuschungen Erfahren! Erkenntnis, ästhetische Anschauung dagegen, das ist ein Wert. Ebenso Persönlichkeit, inneres Leben, Reinheit, also die Werte der Persönlichkeitskultur. Und zwar sind auch diese vom Subjektwert *verschiedene* Werte. Auf diesen Objektwerten

[1] Schriften und Predigten. Übersetzt und herausgegeben von Hermann Büttner. 3. u. 4. Tausend. Eugen Diederichs, Jena. Zweiter Band. S. 15 — 16 u. 46.

[2] Ethik. I. S. 266 u. 566.

[3] Neue Kritik. III. S. 207.

[4] Sinnliche und übersinnliche Welt. 2. Aufl. Alfred Kröner, Leipzig 1923. S. 334.

Digitized by Google

aber ist die ganze Ethik aufgebaut. Wertvoll am Leiden ist ja nur der Triumph des Geistes in ihm. Der aber eben setzt Objektwerte voraus. Und außerdem *braucht das Leiden ja gar nicht realisiert*, gar nicht hergestellt *zu werden*! Man *kann* wohl das Leiden, weil die Selbstlosigkeit dokumentierend, über die „bloße" Hingabe stellen. *Aber das ist äußerlich. Denn potentielles Leiden ist völlig gleichwertig.* Es genügt vollständig die Leidens*bereitschaft*, die *Fähigkeit*, die *Potenz*, im Leiden zu triumphieren. Die Gesinnung, die Bereitschaft ist das wesentliche, nicht das Leiden *als Leiden*, als *Passivität*, sondern als Ausdruck einer *Aktivität*, einer *Gesinnung*! Also nicht das Leiden aufsuchen mit *Dostojewsky*, und keine *Port*schen Selbstquälereien, sondern enthusiastischer, aktiver Dienst an positiven Werten!

Bei *Port* übrigens *ist* die Bejahung des Leidens, das muß zugestanden werden, Ausdruck einer Aktivität und einer Gesinnung, aber eben, wenn auch keiner widersittlichen, so doch einer sittlich falschen.* Anders bei denen, die das Leiden aus ganz anderen als ethischen Gründen als Wert behaupten.* So sanktioniert und bejaht *Schrempfs* Behauptung des Leidens um der Gerechtigkeit willen als Höchstwert die *Wertwidrigkeiten*, die das höchst wertwidrige und überflüssige Leiden zur Folge haben, ja sie *postuliert* diese geradezu. Ebenso will *Wundt*[1] das Wertwidrige nur deshalb in die sittliche Sphäre hereinziehen, um das Unendliche retten zu können. Ohne Übel und den Kampf gegen sie gebe es keine Sittlichkeit. Zum Wert gehöre also mit dem Kampf Unwert, also müsse das Wertwidrige in der Welt realisiert sein[2]. Die Wertwidrigkeit ist aber auch so nicht in ihr Gegenteil umzudeuten, denn gerade reines Leben im Geist ohne Kampf und Übel ist das wahrhaft Sittliche. Es ist also zur Sittlichkeit durchaus nicht etwa der Krieg nötig, wie *Scheler*[3] meint. Gewiß weckt er in einer gewissen Hinsicht, und in vielen wird sicher erst im Krieg der wahre Lebensernst auftreten, der die Grundstimmung des Menschen sein soll. Es kann aber derselbe Lebensernst in der Kulturarbeit und im Kulturerlebnis des Friedens verwirklicht sein. Man kann schon längst vor dem Krieg intensiv im Geiste gelebt haben. Dafür stellt der Krieg vor die Notwendigkeit des Existenz- und Lebensopfers. Es bemißt sich

[1] A. a. O. S. 411 u. 412.
[2] Vgl. auch *Werfel*.
[3] Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg. 2.—4. Tausend. Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1915. S. 4.

Digitized by Google

aber der Wert eines Menschen eben lediglich nach der Vollkommenheit der *Hin*gabe, nicht nach dem Wertgehalt des *Preis*gegebenen. Es ist sogar Hingabe *ohne* jede Preisgabe möglich, dann nämlich, wenn der Künstler usw. restlos im Objekt der Hingabe aufgeht.

B. DIE AUSGESTALTUNG DER GEISTIGEN ETHIK

a) DIE FORMEN DES GEGENSTANDSWERTES DES EROS UND DER ETHISCHE RELATIVISMUS

1. DAS WESEN DES WERTES UND SEINE INAUGURATION

Werte seien Qualitäten, wie Farben, sagt *Scheler*. *Das* ist gänzlich absurd. Die Schönheit einer Landschaft, die Wahrheit eines Satzes, die Schmackhaftigkeit einer Speise sind gar keine Werte, sondern Wertgegenstände bzw. Wertobjektqualitäten. Die Richtigkeit eines Vorstellens oder Urteilens oder Fühlens dagegen ist *Wert*[1]. Scheler kommt auf seinen Satz durch die richtige Bemerkung, daß Werte keine bloße Eigenschaften von Gütern seien. Natürlich sind sie das nicht. Sie sind überhaupt keine Eigenschaften, sondern *Arten*, Verhaltungsarten und Zustands- oder Seinsweisen (Sein der Person) geistig-seelischer Art, wie Erkenntnis, ästhetisches Verhalten, sittliche Hingabe, Persönlichkeitsgestaltung, „Wesen", und auch vital-leiblicher Art, wie Gesundheit, Kraft. Aber nicht Verhaltungsweisen schlechthin, sondern wertgehaltene Verhaltungsarten. Edel, angenehm, vornehm, richtig aber sind Arten *von* Verhaltungsweisen, von Zuständlichkeiten, d. h. Wertqualitäten. Diese sind von den Wertgegebenheiten wohl zu unterscheiden. Die werthaften Momente der Wertobjekte, z. B. „schön", „wohlschmeckend", sind nicht Werte, sondern, als Momente genommen, *Werterreger*, abstrakt genommen aber *Wertprädikate*. Ein Wert ist z. B. „Richtig denken" = Erkennen. Richtig allein ist noch kein Wert. Einleuchtend ist das bei Wertprädikaten, wie „edel", „vornehm". Es gibt edle Handlungen, Pferde, Weine usw. Wertprädikate

[1] Man darf Werte nicht mit Wertobjekten und Wertgegenständen verwechseln. „Wert" als Singularis von „Werte" hat mit dem nationalökonomischen Begriff „Wert", zu dem es keinen Pluralis gibt, nichts zu tun, denn Wert bedeutet nationalökonomisch soviel wie Objekt, also Sein!

Digitized by Google

sind *abstrakte* Momente, die *sowohl* an Werten wie Wertobjekten gegeben sein können. Nur *sie*, die Wertprädikate, sind Qualitäten; Wertprädikate sind aber noch nicht Werte.

Werte sind apriorisch, weil reine Wesen (Begriffe) von Verhaltungsweisen usw. Darum gibt es nur allgemeine Werte, spezielle, aber nicht individuelle. Wert ist von Wertperzipienten zu realisierender Inhalt. Für den Menschen ist darum das Irrationale *Schrempfs* kein Wert, sondern ein Gut, d. h. ein *Wertvermittler*. Wert kann definiert werden als Befriedigungsvermittler, ebenso aber als Träger objektiv begeisternder, enthusiasmierender Eigenschaften. Das ist etwas anderes als befriedigender. Befriedigung ist reiner Zustand, Enthusiasmus ist Aktivität. Begeisterung ist eben in keiner Weise ichgerichtet, sondern transzendierend. Dem Wert steht gegenüber der *Nullwert* als das Wertindifferente, und der *Gegenwert*, der sich differenziert in *Unwert* als Böses, Beleidigung des Wertes und *Abwert* als sittlich Falsches.

Aus dem richtigen Satze, daß Werte nicht Eigenschaften von Gütern seien, folgt aber doch keineswegs, wie *Scheler* meint, daß sie *absolut*, daß sie *nicht* relativ auf Neigungen und Gefallensakte seien. Die Neigung erst erzeugt den Wert. An das Ideal „glaube" ich nicht, sondern ich setze es ein auf Grund meines Werterlebnisses. Überhaupt ist nicht das Wissen, sondern das Werterlebnis und auf ihm fundiertes Wissen, gleich Wissen von selbst, autonom eingesetzten Werten, der Zentralbegriff der geistigen Ethik. Werte sind ichgemäße, neigungsgemäße Zustands-, Verhaltungs- oder psychische Seinsarten. Sie sind *durch* Relationen (zum Gefallen bzw. Mißfallen). Wert setzt *Fühlensfähigkeit und Werttrieb* voraus. Und zwar ist zwischen aktuellem und dispositionellem Werttrieb zu unterscheiden. Dispositioneller, potentieller genügt. Die *Wertinauguration* erfolgt auf Grund von *Wertschau*. Es gibt unmittelbare Wertschau, unmittelbare Wertbejahung, was *Blüher*[1] leugnet, der das Große nur im Licht eines großen Mannes geboren werden läßt. Sicher hat die Heldenverehrung an der Wertinauguration ihren Anteil, aber die Heldenverehrung ist nicht die einzige Art der Werterfassung, und vor allem darf es bei diesem Personalismus nicht bleiben. Die *Wertperzeption* erfolgt durch Fühlen. Ein aktual oder phänomenal gegebener Wertinhalt ist einem aktuellen oder dispositionellen Streben entweder gemäß oder zuwider,

[1] Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. 5.—9. Tausend. Eugen Diederichs, Jena 1920. Zweiter Band. S. 221.

Digitized by Google

und das kann *gefühlt* werden. Fühlensfähigkeit des Wertes setzt also voraus aktuelle oder dispositionelle Trieb- bzw. Willensrichtung zum realisierten, wenn auch noch nicht *als Wert* realisierten Wert, d. h. zur Wertmaterie, oder zu dem nur *phänomenal* gegebenen Wert (Erkennen, Hingabe usw.). Bestimmte Erlebnisse lösen bestimmte Tendenzen aus, z. B. die Anschauung eines Hingabeaktes eine Trieb- bzw. Willensrichtung *auf* denselben. Damit wird die bloße Wertmaterie, d. h. das durch die Wertqualität betroffene Sein oder Verhalten bzw. der Zustand, also das Wertprinzipiat zum Wert. Am Wert ist also zu unterscheiden die *Wertmaterie*, das zum Wert Erhobene, und die *Wertform*, das Wertprinzip. *Wertgemäß* sind geformte Materien. An der Wertform ist wiederum auseinanderzuhalten der *Wertcharakter*, das Wertmoment, das Wertprinzip erster Ordnung, und die *Wertqualität* (selbstlos, richtig, edel), der Wertinhalt, das Wertprinzip zweiter Ordnung. Wertmaterie, Wertqualität und Wertcharakter zusammen ergibt den Wert. Von den Wertqualitäten verschieden endlich sind die *Wertobjektqualitäten*. Erstere werden zu letzteren erhoben; letztere sind nicht Werte, sondern Werterreger.

Es geht also in der Tat in der Wertperzeption dem Fühlen das Wollen voraus. Wertkriterium ist Triebstillung. Ein anschaulich gegebener Fall von Hingabe ist eben ein Akt- bzw. Verhaltungsgegenstand, der gemäß ist dem wollenden Wesen, und eben diese Gemäßheit wird gefühlt, als Wert gefühlt. Voraussetzung des Fühlens solcher Gemäßheit ist aber die Willensrichtung, der der Inhalt gemäß ist. Daher muß sich mit der Anschauung der Wertmaterie notwendig nach dem Kreationsprinzip aus dem Nichts eine dispositionelle Willensrichtung aktualisieren. Woher aber die Willensrichtung? Etwa aus einem Gefühl der Leere, aus einem Bedürfnis, z. B. nach Erkenntnis, heraus? Nein, es kann ein Zweiter in mir Erkenntnis realisieren, und, ohne daß zuvor in mir Erkenntnis*bedürfnis* vorhanden gewesen wäre, ist mir dann Erkenntnis als *Wert* gegeben. Aber Erkenntnis*trieb*, wenn auch nur dispositioneller, muß realisiert gewesen sein. Vollkommen recht hat *Scheler*[1] also darin, daß nicht „Bedürfnisse" das Wertstreben erst auslösen, also ein Notstand usw., wohl aber ist trotzdem das Streben determiniert, wenn auch nicht primär durch Bedürfnisse und Notstände, so doch durch seelische Antezedenzien, z. B. Empfindungen. Bei Gegebenheit solcher bestimmter Inhalte brechen aus dem

[1] Genius des Krieges. S. 17.

Digitized by Google

Nichts Strebungen hervor, Nahrungsstreben, Fortpflanzungsstreben, Persönlichkeitsstreben, Erkenntnis-, ästhetische, ethische Tendenzen, aus dem Nichts, also nicht durch Bedürfnisse bedingt. Aber die *Qualität* der Strebungen ist bedingt, eben durch die vorangegangenen Strebungen, ebenso die Auswahl der Strebungen, und zwar durch die Qualität vorangegangener Strebungen oder Gefühlsreaktionen auf Empfindungen. Die Strebungstendenzen vererben sich. Es fragt sich aber, unter welcher Gesetzmäßigkeit die Strebungen stehen. Warum trat zuerst eine geistige bzw. sinnliche Strebung auf? Höchst wahrscheinlich ist die Beschaffenheit des auslösenden *Inhalts* bestimmend. Und nun wirken die ausgelösten Strebungen determinierend auf die künftigen und bestimmen den Charakter und das Sein der Person. Dies die Wertbegründung. Warum die Tendenzen überhaupt anschießen, das ist schlechthin unerklärlich und letztes Faktum. Jedenfalls ist die Annahme, daß zu den Empfindungsdaten Gefühlserlebnisse, ein Gefühl mangelnder Erkenntnis, ein Gefühl von Leere hinzutreten, doch weit unbefriedigender als die, wonach zu bestimmten psychischen Gegebenheiten Tendenzen entstehen.

Zu unterscheiden ist demnach zwischen der *Wertbegründung* (als Seinsakt) und der *Werterfassung*. Der Wertgrund, die Wertbegründung, besteht in der Ichgemäßheit der Wertmaterie, in der Zuordnung einer Zustands- oder Verhaltungsform zur Triebrichtung, die Werterfassung, Wertperzeption, in der Erfassung jener Zuordnung. Sie setzt originäre oder bildhafte Wertgegebenheit (Wert rein als Inhalt gegeben) voraus; außerdem ist, damit es zur Wertperzeption komme, Aktualisierung der dispositionellen Triebrichtung erfordert. Wert ist also seelisch-geistige Zustands- bzw. Verhaltungsform, die den aktuellen bzw. dispositionellen Trieb- bzw. Willensrichtungen eines Wesens gemäß ist. Zu *eng* definiert ist der Wert als Subjekt der Bedürfnisbefriedigung, obgleich auch letzteres Wert ist. Aber keineswegs braucht Wertrealisierung durch Bedürfnisrealisierung fundiert zu sein. Die Gültigkeit und Verbindlichkeit der Wertforderung besteht *nur* bei Fühlensfähigkeit, und diese setzt Streben, und zwar einen Mindestintensitätsgrad desselben voraus. Ist das Streben schwach, dann wird auch der Vollgehalt des Wertes nicht erfühlt, *weil eben dann auch das Fühlen matt und schwach ist*, also auch nur schwach auf den Wert abfärben kann. Adäquates Fühlen setzt einen bestimmten Stärkegrad des Strebens voraus. Steigerung desselben bedeutet dann aber

Digitized by Google

keine Erhöhung der Fühlensfähigkeit. — Nun tritt hier eine Antinomie auf. Für das Subjekt, genauer für das Gewissen des Subjekts, besteht objektiv die *Pflicht* zur Ablehnung der sittlichen Forderung, falls keine Fühlensfähigkeit vorhanden und vielleicht nur der sinnliche Wert erlebt wird. Es fordert also der sittliche Wert von fühlensunfähigen *Subjekten* Verneinung seiner selbst, weil in ihm die Forderung beschlossen ist, *nicht* gegen das Gewissen, d. h. Werterlebnis zu handeln. Zugleich aber verneint der sittliche Wert diese fühlensunfähige Existenz als wertwidrig und existenzunberechtigt. Er fordert also zugleich Befolgung (weltethisch) und Verneinung (individualethisch).

2. DIE WERTARTEN

Die verschiedenen Wertarten, denen verschiedene Kulturen entsprechen, sind: der *sinnliche (Salome)*, der *Glücks-* und der *Liebeswert*, der *vitale* Wert und der *Machtwert*, der Wert des *Könnens* und *Beherrschens* (Technik, das Erzeugen von Gütern, das geistige Schaffen statt des bloßen Erfassens, das Kämpfen), der *Erkenntniswert*, der *ästhetische, Persönlichkeits-, sozialethische, religiöse* und *mystische Wert*. Daß die Einteilung in *sinnliche* und *geistige* Werte unzureichend ist, ergibt sich daraus, daß nicht alle übersinnlichen Werte geistige Werte sind, so die vitalen Werte und der Machtwert. Unerhört ist die Einteilung *Schelers*[1], der Erkenntnis und Schönheit als seelische Werte bezeichnet gegenüber den geistigen Werten des Heiligen. Seelisch sind doch die Gefühle als Zustandserlebnisse. Zustand aber ist Unwert gegenüber dem Akt[2]. Im Gegenstandserlebnis sind wir zustandstranszendent. Rein sinnliches kulinarisches Genießen ist unsittlich; erst, wenn der Genuß vergeistigt ist, ist er sittlich geworden. Der sinnliche Wert, der Wert restlos befriedigter Sinnlichkeit, steht er überhaupt so tief unter dem Erkenntnis-, Schönheits-, Persönlichkeitswert? Ja, Essen, Trinken, physisches Behagen wohl, nicht aber das über die bloße Zuständlichkeit hinausgehende, Gegenständlichkeit erfassende sexuale Erleben. Werte sind übrigens natürlich niemals die Empfindungen, sondern erst die sich an sie anschließenden *Gefühle;*

[1] Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle. Max Niemeyer, Halle 1913. S. 70.

[2] *Die Höherwertigkeit der Aktwerte hat Kerler in einer späteren Bemerkung zurückgenommen (s. Kapitel 4, Schluß).*

Digitized by Google

die Empfindung süß kann Lust- oder Unlustgefühle auslösen. Zu unterscheiden ist also zwischen *Zustandswerten* und den höheren *Aktwerten*. Der geistige Wert ist Aktwert. Auch der Eros bei *Plato*[1] ist durchaus Gegenstandserlebnis. „Der Liebhaber ist göttlicherer Art als der Liebling, denn *er* ist der Gottbegeisterte", also Bewegte, Transzendierende. Darum „vermag der Eros am meisten zur Erwerbung der Tugend zu verhelfen".

Erlebnisfähigkeit für *sinnliche Werte*, die der *faunische Mensch Blühers* besitzt, ist ebenfalls Begabungssache. Nach *Romain Rolland* ist Leidenschaft höher als Liebe. Nach *Sawicki* bleiben bei der einseitigen Pflege des Sinnlichen die tieferen Bedürfnisse des Menschen unbefriedigt. Doch selbst die Sinnlichkeit wird nicht zufriedengestellt, und zwar um so weniger, je mehr man ihr zu Willen ist. Der Genuß stillt die Begierde nicht! Man wird (Hl. Bernhard) wohl müde, aber nicht satt. Dagegen ist zu sagen, daß Maßhalten die *Über*ordnung des sinnlichen Wertes über die anderen Werte nicht ausschließt. „Wenn der Trieb befriedigt ist", sagt *Sawicki*[2], „hört die Lust auf und die Genußfähigkeit erlischt. Werden die Erhaltungsorgane als Lustwerkzeuge verwendet, so straft die Natur dieses Mißverständnis mit Störungen und Übelbefinden. Die Natur lehnt es selbst ab, im Sinne des Hedonismus verstanden zu werden (*Paulsen*)". Als ob ein Lebemann so unklug wäre! Nur ordnet er eben alles dem sinnlichen, sexuellen Wert unter. Dabei ist er nicht fortwährend im Orgasmus. Eine Woche lang küßt er bloß. Und er zieht auch das Geistige heran zur Raffinierung des Sinnlichen. Allerdings ist der sinnliche Wert notwendig ichbezogen. Die bloße Lustempfindung ist kein Wert; erst der Umstand, daß sie einem Streben gemäß ist, macht sie dazu. Genauer erst ein Hingewendetsein auf sie, genauer auf das dem Streben Gemäßsein. Der sinnliche Wert ist darum aber nicht subjektivistisch. Denn Strebensgemäßheit sagt nichts für subjektiven Charakter. *Wert*streben ist objektivistisch, nur Ich-gerichtetes Streben ist subjektivistisch (also nicht einen *Wert* wollen, gleichviel, ob in meinem oder in einem anderen Ich, überhaupt nicht um eines Ichs willen, sondern fürs Ich, Ich*befriedigung* wollen). Der sinnliche Wert ist ichbezogen,

[1] Das Gastmahl. Übersetzt von Fr. Susemihl. Platon's Werke. Erste Gruppe. Drittes Bändchen. Griechische Prosaiker in neuen Übersetzungen. Herausgegeben von C. N. v. Osiander und G. Schwab. J. B. Metzler, Stuttgart 1855. 241. Bändchen. S. 302.

[2] Sinn des Lebens. S. 144 u. 145.

Digitized by Google

kann aber trotzdem natürlich Gegenstand eines objektiven Wertstrebens sein. Das Wertstreben ist auch dann objektiv, wenn der Gegenstand des Strebens subjektivistischen Charakter hat[1]. Hier habe ich im „Jenseits" geirrt[2]. *Die formale Ethik, genauer das Erosprinzip, involviert lediglich die Ablehnung der Ich-Richtung. Im übrigen involviert sie über den Inhalt in der Ethik nichts*[2].

Können, Herrschen, Beherrschen (Naturbeherrschen: Technik) sind vom Eroswert her gleichfalls berechtigte Werte — zunächst. Es kann sein, daß ein Techniker das bloße *Herrsein* über die Natur als intensiven Höchstwert empfindet, ganz abgesehen von dem *Zweck*, dem er die Natur dienstbar macht. Wäre dieser Zweck ein subjektiver, dann wäre natürlich die Einstellung eine wertwidrige. Andernfalls, wenn die Naturbeherrschung Selbstwert ist, nicht. Es besteht aber das *Gesetz*, daß der Objektwert in heiligem Ernst als absoluter Sinn erfaßt werden muß. Dem Objektwert muß *Weihe* anhaften. Das wird aber bei der Naturbeherrschung *nicht* der Fall sein, ebensowenig beim vitalen Wert. Nur da ist wahrer Eros, wo Weihe ist. Diese haftet dem Tiefenerkennen, dem ästhetischen Anschauen usw. an, nicht aber dem vitalen Wert, dem Können, dem Beherrschen, der Macht. Wo es trotzdem der Fall wäre, wäre natürlich der betreffende Objektwert legitimiert. Aber ich behaupte, daß es eben nie der Fall ist. Bei *Nietzsche* ist es doch der *Übermensch*, der die Macht heiligt, also schon *vorher* wertbetroffen ist!

Kämpfen, geistiges Kämpfen, geistiges Schaffen, also Erzeugen von Gütern ist, wenn strebendes Gerichtetsein auf Wertrealisierung im eigenen Subjekt, nach der Seite des strebenden Bemühens, das ja notwendig Werteros einschließt, ein Wert. Ebenso nach der Seite des Könnens, Beherrschens. Aber zugleich, als Nicht-Sein und Nicht-Haben im Sinne des Wertes ist es wertwidrig. Und nur eine religiöse Ethik kann sagen, das Streben nach Wahrheit usw. sei für den Menschen, nicht die Wahrheit selbst. Nein, Wert soll *da* sein, nicht erst er-

[1] *In einer früheren Notiz heißt es:* „Unter anderem habe ich bei *Sacher-Masoch*, „Meine Lebensbeichte" gelernt (nicht am Beispiel Sacher-Masochs, sondern einer seiner Freundinnen, Katharine Strebinger), daß man auf den Lustwert objektiv, sittlich gerichtet sein kann. *Aber* (abgesehen von dem Widerspruch, in den man sich zu den Wertungsvoraussetzungen des Subjektwerts bringt) nicht mit dem heiligen Ernst, wie das den in meinem Sinn geistigen Werten gegenüber möglich ist."

[2] *Vgl. Kapitel 4, Schluß, sowie S. 176, Abschnitt A, Kapitel 5 (insbesondere S. 182), S. 186/187 u. 188.*

Digitized by Google

kämpft sein. Ebenso sollen die Güter, die Kunstgewerke *da* sein, genauer, sie sollen phänomenal sich ohne Zutun des Subjekts in diesem selbst herstellen. Das ist weltethische Forderung.

Noch ein Wort zum *Wesenswert*. Nur auf dem Wege der Entspannung wird der Seelengrund realisiert. Nun aber heißt es, die Quelle rein ungehemmt fließen lassen, einfach gläubig aus diesem angeblichen wahren Ich ausstrahlen lassen, was herausdrängt, das heißt, sich aufgeben, sich überlassen. Sagen, das sei *nicht* Aufgabe, sondern gerade Gewinnung des *wahren* Ich, das heißt die Orientierung am Ideal völlig preisgeben. Das Ich der Anspannung ist das bewußte, angespannt, aktiv auf die ideale Forderung gerichtete. Zulässig ist es, vorübergehend die Anspannung zu suspendieren, um Unerhörtes zutage treten zu lassen. Aber die *endgültige* Suspension, wie sie die Mystik will, bedeutet Absage ans Ideal. Der Entspannung muß notwendig die Anspannung folgen, d. h. die Einstellung aufs Ideal und die *kritische* Verarbeitung des der Entspannung Verdankten, sowie die Lebensgestaltung aus sekundärer Anspannung heraus. Und darum, dieses Widerspruchs zum sittlichen Ideal der Autonomie wegen, ist der Wesenswert, wenn auch höher als Erkenntniswert, ästhetischer und Persönlichkeitswert, doch dem sittlichen Wert der Hingabe untergeordnet[1]. Denn die Hingabe soll *meine* Hingabe sein, die von *mir*, nicht von Gott gewirkte. Ich will nicht bloß Schauplatz, sondern Quellpunkt sein, Ursprung.

Übrigens ist der Wesenswert bei *Eckehart* offenbar durch Unterdrückung des sinnlichen und durch die Versenkung in den Urgrund des *geistigen* Wesens des Menschen gewonnen. Dann muß natürlich das Absolute wertig werden. Die mystische Methode unterdrückt das Sinnliche, allerdings in gewissem Sinne auch die „geistigen" Kräfte, aber in der Tendenz auf den „Grund" intendiert sie doch Geistiges und realisiert so einen „Grund", der eben nur Grund des *Positiven* ist. Der Irrtum der Mystik ist es, diesen positiven Grund als *den* Grund zu nehmen, oder besser, der *Betrug* der Mystik ist es. Dadurch wird natürlich das Absolute zu einem positiv Geistigen.

Nun die Frage der *Wertgeltung des Grunderlebnisses*. Ist es realisiert, *muß* es dann als Höchstwert erlebt werden? Nein! Denn das hängt ganz und gar von der Intensität der Werttriebe ab. Es kann eben der Wesenstrieb ganz schwach sein gegenüber dem Persönlich-

[1] Vgl. Anmerkung S. 204.

Digitized by Google

keitstrieb oder dem sinnlichen usw. Deshalb braucht auch mit dem Wesenswerterlebnis keineswegs das höchste Glückserlebnis verbunden zu sein. Bei starkem Persönlichkeitsgefühl können dieselben Gefühlsinhalte und Intensitäten realisiert sein, ebenso bei Liebe.

Nach *Spengler* ist die Kultur der Griechen eine Kultur des Vielen und des Kleinen. Das ungeschiedene Eine haben sie nicht *gewollt*. Ich würde es schon wollen, aber lediglich als Innenerlebnis. Der Umstand, in Harmonie mit dem Unendlichen dabei zu sein, ist überhaupt äußerlich. Mindestens erlebe ich es, vom *im*personalistischen Standpunkt aus, als absoluten Unwert, diesen, die Überschwenglichkeit des Innenerlebnisses selbst ja gar nicht berührenden Umstand zu werten. Durch den Nachweis aber, daß das Unendliche lediglich Sache *abend*ländischer Wertsetzung ist, sind die abendländischen religiösen Werte relativiert, das Christentum seiner Absolutheit entkleidet. Denn die abendländische Kultur soll ja untergehen, und ganz neue Werte werden auf neuen Tafeln aufleuchten. Möglich ist ja freilich auch, daß die Griechen eben nur in ihrem Oberflächenbewußtsein auf den Körper gerichtet waren, daß aber ein tieferes Streben zum Unendlichen latent *gleichzeitig* vorhanden war.

3. DIE WERTDIMENSIONEN

Der Grundgedanke der Dimensionenlehre der Werte, die von äußerster Wichtigkeit ist, ist dieser. Es gibt nicht bloß *eine* Stufenleiter der Werte (höher — niedriger: man achte hier übrigens auf die Äquivokation des Ausdrucks „höher", der sowohl „edler" wie „wertiger" bedeutet), sondern eine ganze Reihe, nach den verschiedenen Dimensionen, der Nähe, Intensität usw. Und das Merkwürdigste dabei ist, daß diese Leitern zusammen wiederum eine Rangordnung bilden, die wiederum eine Skala des Wertigkeitsgrades darstellt. Mann kann das Intensive dem Hohen vorziehen, das Nahe dem Dauernden usw. Einen Wert als den „höheren" bezeichnen, heißt noch in keiner Weise über sein Wertsein und dessen Grad etwas aussagen, denn Wert bedeutet ja (Äquivokation) in diesem Satz lediglich Wertinhalt, wert*freier* Inhalt! Also das Niederere kann als *wertiger* erlebt werden! Die dimensionalen Charaktere sind keine *Wert*charaktere. Das „intensiver", „dauernder", „reicher" sind reine *Grad*bezeichnungen ohne Wertbedeutung im Sinn von Strebenserfüllung. Die *Hauptsache* aber ist das, daß gar nicht die

Digitized by Google

Wertmaterien (Erkennen, Persönlichkeit usw.) Gegenstand der Werthaltung sind, sondern die dimensionalen Charaktere. Ursprünglich und zuletzt will man das Nahe oder die Fülle oder die Dauer oder das Hohe oder Intensive, nicht aber will man ursprünglich und zuletzt Erkennen oder Dichten oder Persönlichkeit Gestalten oder Wesen. Jene dimensionalen Charaktere sind aber zum Teil an bestimmte Werte *nicht* gebunden, sondern ablösbar. Sie können wandern. So kann eventuell Erkennnen als näher erscheinen, denn 'die Bescheidenheit, das ängstliche' Tasten[1] 'eines Mitmenschen'.

Die dimensionalen Charaktere setzen Erlebnisfähigkeit und Erlebnisbegabungen voraus. Es gibt Talente für das Erlebnis der Nähe, des Vitalen (Strammheit) usw. Die Letzteren verachten die Nähe. *Was* als nah erlebt wird aber, ist *relativ*. *Jeder* Wert kann als Nahwert erlebt werden, auch der vitale, oder intellektuelle oder ästhetische oder der Persönlichkeitswert. Auch die anderen dimensionalen Charaktere können sich ablösen von den einzelnen Werten und auf jeden beliebigen anderen übergehen: die Intensität, die Höhe, die Gewichtigkeit, die Dauer, der zentral-peripherische Charakter[2].

Betrachten wir die einzelnen Wertdimensionen, die Kontinua mit unmerklichen Übergängen darstellen, näher. An erster Stelle wäre zu nennen die *Werthöhe*, der *Stufen*wert des Wertes. Die Höhe bedeutet die Stelle des Wertes auf der Skala Gemein-Edel, also die Beziehung zum achtungsvollen, hochachtenden Streben. Es wäre aber ein großer Irrtum, zu meinen, die Rangordnung der Werte innerhalb dieser Dimension sei objektiv, nur bei Fühlensunfähigkeit, also Wahrnehmungsunfähigkeit könne hier geleugnet bzw. gestritten werden. Jeder Wert kann, wie in jeder anderen Dimension, so auch in der der Höhe die oberste und die niederste Stelle einnehmen.

Eine andere Dimension ist die *Wertintensität*. Sie bedeutet den Erregungsgrad des Strebens, den Erregungsgrad des Lebens, der Gesamtexistenz durch den Wert, das Feuer, das dem Wert eigen ist. Höhe und Intensität brauchen nicht zu korrespondieren, hoher Stufenwert braucht nicht mit größter Intensität zusammenzufallen. Man kann in der höchsten Leidenschaft die Erhabenheit des geistigen Wertes über den sinnlichen mit voller Anschaulichkeit vor sich sehen und doch

[1] *I. N. w.:* „denn als Tasten". — *Vgl. Kapitel 4, Erstes Drittel.*

[2] *Damit im Widerspruch an anderer Stelle:* „Die dimensionalen Prädikate sind teils relativ, teils absolut."

Digitized by Google

den sinnlichen als den intensiveren erleben. Daß der sinnliche Wert so selten energisch und absolut vorgesetzt wird, beruht vielleicht mehr auf Feigheit. Es gehört Mut dazu, rücksichtslos zu sein und allen Gefühlchen abzusagen, alle sittlichen und sympathischen Velleitäten zu überwinden. Natürlich kann auch der geistige Wert als der intensivste erlebt werden.

Man kann also z. B. sehr wohl den Hingabewert mit voller Klarheit als edler, höher denn den sinnlichen Wert erkennen, ohne ihn zugleich als „herrlicher", als „strahlender", als „glänzender", als „*intensiver*" erleben zu müssen. Die Wertintensität ist, was bei den Tönen die Stärke heißt. Man kann den Vollgehalt des Wertes *wahrnehmen*, ohne ihn *voll erleben* zu können. Hohe Intensitäten niederer Werte drücken die relativ niederen Intensitäten hoher Werte, so daß diese letzteren Gefahr laufen, verlorenzugehen.

Es kann also

1. der *Wertgehalt*, die Wertmaterie erfaßt oder auch nicht erfaßt sein. Wertgehaltperzeption ist rein intellektueller Art.

2. Die *Wertformperzeption* ist emotionaler Art, ist Fühlensakt!

3. Die *Werthöhe* kann fühlend erfaßt werden, *ohne* daß die Wertintensität erfaßt würde. Die Wertintensität ist ein eigentümlicher Charakter an der Wertgegebenheit, jenes Etwas von Frische, von Leben, von Feuer, im Gegensatz zur Lauheit, Indifferenz, Welkheit, dasjenige, das „kalt" läßt oder wofür man sich „erwärmt". Und so kann man die Erhabenheit des geistigen Wertes über den sinnlichen deutlich wahrnehmen und doch vom geistigen Werte nichts wollen, sondern den sympathischen Wert vorziehen.

Die *Wertnähe und -ferne* betrifft die Strebenswärme. Nähe bedeutet eine Zuordnung zur Strebens*milde* (*Rilke*: „Diese Neigung ... war mild"). Manche Werte wirken warm, weich, manche kalt, herb, rauh. Nah ist also ein Wert, der Wärme erzeugt. „Wärme" betrifft die eigentümliche Temperatur der Seele von eiskalt bis *warm*. Die darüber hinausliegenden Temperaturgrade betreffen nicht die Dimension der Nähe, sondern die der Intensität. Nahwerte sind Werte, die die Empfindung von seelischer Wärme auslösen. Werte, die Hitze auslösen, sind nicht mehr Nahwerte, sondern intensive (Leidenschaft: „hitzig"). Nahinhalte können sehr intensiv sein oder auch sehr blaß und matt werden, ferner hoch oder niedrig sein, großes und kleines Füllenmaß haben. Man kann etwas lieben, von dem man sich selber sagt, daß es

Digitized by Google

die Liebe nicht verdient[1]. Man liebt oft mehr, sagt *Rolland*[2], wo man nicht achtet. Das Geliebte erscheint so näher. Große Nähe kommt wohl nur dem Sympathiewert zu. Wärme kann intentionalen Charakter haben. Man erwärmt sich *für* etwas. Diese intentionale Wärme („*Wallung*") ist eine besondere seelische Empfindung, nicht gleich der Befriedigung, die sie verursacht. Die schöne Seele nimmt alles als Nahwert. Das Heilige ist kein Nahwert. Es läßt in Ehrfurcht erschauern.

Eine vierte Dimension ist die *Fülle*. Der Hingabewert ist ohne Fülle und doch höher als der Wesenswert, dem höchste Fülle zukommt gegenüber z. B. dem Erkenntniswert usw. (wobei die Fülle des Wertes selbst, des Erkennens, nicht mit der seines Gegenstands verwechselt werden darf). Nun kann z. B. der Erkenntniswert im leidenschaftlichen Erlebnis die ganze Seele in lodernde Glut versetzen, herrlichste, unendliche Fülle kann ihm anhaften — und doch: etwas von *Kälte* ist dabei.

Das *Gewicht* bedeutet sozusagen den Wirklichkeitsgrad, die *Wesen*haftigkeit (bzw. Wesenlosigkeit) des Wertes; es betrifft den *Strebensernst*. Wir sagen: „der Wert ist mir nicht ‚wichtig' — dieser Wert ist mir ‚wichtiger' usw.". So kann der sinnliche Wert in höchster Intensität erscheinen und trotzdem wesenloser, als etwa ein Nahwert. Ebenso kann ein Wert als Nahwert, der Hochwert aber als gewichtiger erscheinen. Öfter wird der Nahwert das höchste Gewicht haben. Ebenso kann er gewichtiger erscheinen als der Wert der höchsten Fülle usw. Hier ist alles relativ!

Gewichtig, ungewichtig fällt also keineswegs mit hoch, intensiv, nah, reich zusammen. Das Gewicht ist eine fühlbare Eigentümlichkeit eines Wertes, etwa des der Erkenntnis, die dabei nicht das Zentrum des Subjekts anzugehen braucht. Einem Bürger ist der Erkenntniswert, obwohl er ihn hochwertet, doch peripher, fern und ungewichtig (dünn). Liebe kann zentral und doch ungewichtig erscheinen. Das Nahwertige hat die Beziehung des Gewichtigen zum Strebensernst *als* Nahwertiges nicht. Es erscheint als etwas Süßes, es ist eine Strebens*milde*. Mit dem Begriff der Gewichtigkeit ist der Unterschied zwischen *subjektiven* und *objektiven* Werten bestimmbar. Subjektiv sind die Werte, die persön-

[1] Vgl. *Brentano*, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Duncker & Humblot, Leipzig 1889. S. 18.

[2] Johann Christof. Übersetzung von Otto und Erna Grautoff. 18. Auflage. Rütten & Loening, Frankfurt 1918. Zweiter Band. S. 140.

Digitized by Google

liches, außer Beziehung zu der Menschheit großen Gegenständen stehendes Wohl und Wehe angehen. Sie sind private Werte. Die objektiven Werte besitzen das nicht beschreibbare, sondern nur fühlbare Merkmal der Gewichtigkeit.

Ein Wert braucht durchaus nicht deshalb der höchste zu sein, wie *Scheler* meint, weil er die längste *Dauer* besitzt. Die Wertdauer ist einesteils *psychologisch* bedingt. Man kann z. B. einfach nicht den ganzen Tag „erkennen" oder Kunst und Musik genießen. Wohl aber *kann* man den ganzen Tag sich hingeben oder „wesen" oder stark und gesund sein (vitaler Wert). Es ist eine sinnvolle *Forderung*, so zu verlangen. Andererseits ist die Dauer durch die Natur der *Wertgegenstände* bedingt. Eine Sinfonie, ein Roman, ein Drama braucht keine 1000 Jahre zu dauern. Doch könnte man ja das fortgesetzte Aufnehmen mehrerer Sinfonien fordern. Es ist aber zu unterscheiden zwischen Werten, die den Seelen*grund* betreffen, und solchen, die Einzelkräfte der Seele angehen. Letztere haben beschränkte, erstere unbeschränkte Dauer. Den Seelen*grund* gehen an: der Wesenswert, der Hingabewert, der Glückswert und der vitale Wert, der den *Lebens*grund betrifft. Die Einzelkräfte der Seele gehen an: das Erkennen, die Sinneslust und das Anschauen. Auch dann, wenn ich z. B. das Absolute, das Wesen im Bilde anschaue, kann dieses Anschauen nicht ein ganzes Jahr unausgesetzt dauern, wohl aber das „Wesen" (verbal zu verstehen).

Die Wertdauer ist also einerseits rein psychologisch begründet. Bei tüchtigerer Organisation, die keine Ermüdung aufkommen läßt, könnte durchdauerndes Erkennen und Anschauen möglich sein. Andererseits ist die Wertdauer relativ und *subjektiv, individuell*! Auch wenn durchdauerndes Erkennen möglich wäre, könnte es doch dem Vertreter des vitalen Wertes intermittierend erscheinen, als eine Verhaltungsform vorübergehender Art. Übrigens wechselt innerhalb eines und desselben Individuums die Wertdauer der Werte. Heute kann mir Sinnlichkeit als ephemer und nichtig erscheinen usw. Der sinnliche Wert ist von geringerer Dauer als der vitale. Gleichzeitig aber kann der sinnliche Wert sehr gewichtig sein. Der mystische Wert ist von absoluter Dauer. Seine Ewigkeitsdauer ist vielleicht ertragbar, dann sicher aber auch die des Erkenntniswertes, der tatsächlich dauerfrei ist[1]. Übri-

[1] *Offenbar im Widerspruch damit an anderer Stelle:* „Nach *Lessing* ist die Freude vorbei, sobald die Wahrheit gefunden ist. ‚Nur das Finden erfreut, die Beschäftigung mit lang bekannter Wahrheit für sich hat gar kein Interesse in sich selbst' (*Fries*, Neue Kritik. III. S. 71). Das ist ganz falsch."

Digitized by Google

gens kann auch die Liebe, das Nahwertige, nur begrenzte Dauer haben *sollen*. Ferner können die Werte perennierend und intermittierend gewollt sein (toujours perdrix; Ehe: *Humboldt, Nietzsche*), und zwar kann Hochwertiges und Nahwertiges intermittierend gewollt sein.

Zentral-Peripherisch betrifft das, was man in erster Linie will. „Zentral" geht das letzte Lebensinteresse an. Der zentrale Wert ist der „wahre Wert" des Subjekts. Das Zentrale bedeutet eine Beziehung zum *Grund*streben. Keineswegs braucht dieses stets aktuell zu sein, Werttäuschung ist möglich. Vielleicht lebt eine Seele immer nur im Gekräusel ihrer Oberfläche. Ja, die wenigsten dringen in ihre Tiefe. Wesensmäßig zentral ist der mystische Wert. Beim mystischen Erlebnis ist die Peripherie getilgt. Das zentral Erlebte (z. B. Sympathie, soziale Arbeit) braucht nicht als das Werthöchste, Reichste erlebt zu werden. Die Dimension „Zentral-peripherisch" deckt sich ferner keineswegs mit der des Intensiven. Peripheres kann große Intensität haben, ohne die zentralen Interessen zu berühren, z. B. die Sinnlichkeit bei einem Gelehrten. Ebenso brauchen Nahwerte nicht zentral, Zentralwerte nicht nahe zu sein. Ein Gelehrter erlebt Wissenschaft, ein Religiöser die Berührung mit Gott als zentral, und doch kennt er zugleich „nähere" Werte, etwa Familienglück. Ebenso kann der vitale Wert zentral sein, ohne nah sein zu müssen. Auch das Gewichtige ist noch nicht das Zentrale. Umgekehrt braucht der Zentralwert noch nicht gewichtig zu sein. Er kann z. B. bei einem Libidinisten eventuell nur intensiv sein, oder als Nahwert mild. Die Realisierung eines Sexualerlebnisses kann als ungeheuer wichtig, objektiv wichtig, zentral erscheinen, und doch braucht der Wert, den eben das Erlebnis ausmacht, keineswegs als „hoch" erscheinen. „Das überwiegende Interesse", sagt *Nelson*[1], „kann auf eine Handlung gerichtet sein, deren Minderwertigkeit wir einsehen." Es kann übrigens auch nicht nur *einen* Zentralwert geben. *Zwei* Seelen und sogar noch mehr können in einer Brust wohnen (*Eulenberg*: Heliogabal). Und ebenso können *viele* Werte mit Ernst erstrebt sein, d. h. Gewicht haben.

Streng zu scheiden von der Phänomenologie der *Werte* ist die des *Werterlebnisses*. Man kann zentral Gewertetes peripher erleben zufolge Wertverirrung. Der sinnliche Wert kann sich ins Zentrum schieben, obwohl der geistige Wert, wenn auch verblaßt, noch da ist. Alles zentrale Erleben, gleichviel welchen Gegenstandes, ist menschlich inter-

[1] Ethik. I. S. 495.

Digitized by Google

essant und wesentlich (vgl. *Strindbergs* Gespenstersonate, 3. Akt), soweit innerhalb der Grenzen des Sinns. *Als* zentral Erlebtes ist etwas auf jeden Fall ergreifend, auch wo es in Wahrheit nicht zentral ist vom Standpunkt des wahren Erlebnisses des betreffenden Subjektes aus. *Strindbergs* Erlebnis ist gegenüber dem mystischen peripher, trotzdem wesentlich.

Eine weitere Dimension ist die der *Konsistenz*. Sie bedeutet die *Gediegenheit* des Wertes, sein Beharrungsvermögen, seine Selbstbehauptung. Und endlich wäre noch der *Glanz* zu nennen als eine Dimension besonderer Art, die etwas anderes ist als die Fülle.

Den Werten ist es eigentümlich, *in*einander sein zu können. Im Sympathieerlebnis kann ich zugleich erkennen. Und weiterhin ist wesentlich, daß implizierte Werte an den dimensionalen Charakteren der implizierenden teilhaben können, so daß der Erkenntniswert „im" Sympathiewert einen Charakter von Nähe und Intensität, von Konsistenz und Glanz annimmt, der ihm sonst abgeht (im Erlebnis des betreffenden Subjekts).

4. DIE RELATIVITÄT DER WERTDIMENSIONEN UND OBJEKTWERTE

Hinsichtlich der Wertdimensionen bestehen nun keine objektiven Vorzugsgesetze. Es ist rein Sache der Neigung, ob Nähe über oder unter Höhe oder Intensität gestellt wird. Es entscheidet die *Stärke* der Neigung. Die Stärke ist selbst keine Dimension; sie ist ein Charakter der Neigung, nicht ihres Gegenstandes. *Nelson* wirft Stärke und Intensität durcheinander[1]. Die Stärke des Interesses bestimmt sich in keiner Weise nach dem dimensionalen Charakter des Wertes oder nach der Einsicht in ihn, sondern lediglich nach der Stärke der Wert*strebungen*. Ebensowenig, wie unter den Wertdimensionen, gibt es dann natürlich unter den Werten selbst eine objektive Rangordnung. Überhaupt gibt es zwischen den Objektwerten, also dem, was in selbstloser Hingabe realisiert wird (Erkenntnis, eine Tat, Persönlichkeit usw.) absolut keine Beziehung und zwischen dem Subjektwert und ihnen allen in gleicher Weise nur die, daß der Subjektwert unendlich über ihnen steht.† Wissenschaftlicher, vitaler, Persönlichkeitswert sind relative

[1] Ethik. I. S. 242, 243 u. 249; dagegen richtig S. 248.

Digitized by Google

Werte; Wertintensität, Wertnähe, Werthöhe relative Wertbestimmungen.

Was bedeutet aber überhaupt Relativität bzw. Absolutheit des Wertes? Es wird damit betroffen die Reaktionsform des Subjekts bei Realisiertheit bestimmter Akte bzw. Zustände. Relativ zu einer Subjektivität überhaupt, d. h. zu einer objektiven Subjektivität, sind *alle* Werte. Diese Art Relativität, daß sie nämlich für Steine keine Werte seien, kann aber ihre Absolutheit nicht berühren. Diese bestünde vielmehr darin, daß jedes erdenkliche Subjekt eine Wertmaterie jetzt nicht werthielte — das wäre psychologistisch definiert —, sondern *werthalten müßte bei Fühlensfähigkeit* und einer ganz bestimmten Rangstufe zuordnen müßte. Die *tatsächliche* Wertachtung und Zuerkennung kann fehlen, ohne daß der Wert dadurch relativiert wäre. Absolutheit des Wertes bestünde in der objektiven Notwendigkeit, daß *bei Realisiertheit* der Wertmaterie bzw. des Wertobjektes, Fühlensfähigkeit des Subjekts vorausgesetzt, und zwar natürlich nur Fühlensfähigkeit überhaupt, die Materie usw. notwendig, und zwar in ganz bestimmtem Maß und ganz bestimmter Art wertgeachtet werden müßte, und daß sich im Subjekt mit der Materie ganz bestimmte Gefühlsinhalte realisierten. Auch dadurch würde also weiterhin ein Wert nicht relativ, daß er in gewissen Subjekten nicht realisierbar ist, z. B. der Wesenswert. Die Absolutheit des Wertes besagt nicht seine Realisiertheit in allen *Subjekten*, geschweige denn Dingen — und auch nicht die Fühlensfähigkeit aller Realitäten —, sondern nur, daß zu bestimmten Wertmaterien und Wertobjekten bestimmte Inhalte notwendig gehören.

Dies ist aber tatsächlich nicht und nirgends der Fall. Jedenfalls nicht *wesensmäßig* der Fall. Auch wenn *bis heute* kein Leugner dieses oder jenes Wertes aufgetreten sein sollte, so bürgt nicht das mindeste dafür, daß er nicht morgen auftritt! Wesensmäßig besteht bei keinem Wert eine Notwendigkeit einer Bejahung. So kann *Erkenntnis* voll realisiert sein, und doch braucht sie nicht wertgehalten zu werden. Sie kann als wertindifferent, wie auch als wertwidrig gehalten werden. So will der Mystiker, nicht daß man erkenne, sondern daß man wese, daß man schaue, intuitiv habe, aber nicht „forsche", nicht erarbeite. Und wahr ist es, daß dieses mühsame Erarbeiten objektiv wertwidrig ist; nur subjektiv ist es gut. Freilich nicht um des Schauens, sondern um des Geschauten willen wertet die Mystik das Schauen. Der *Wesenswert* ist aber seinerseits ebenfalls durchaus relativ.

Digitized by Google

Ferner kann wie dieser, so auch der vitale Wert über den Erkenntniswert gesetzt werden. Strammheit kann einem über Bildung gehen, ein ganzer Kerl über einen, der nichts kennt als „die geliebten Klassiker". Andererseits kann der *vitale Wert* wieder als gemein erscheinen: das Physische gegenüber dem Geistigen. Man will den vitalen Wert nur als Voraussetzungswert, Voraussetzungswerte aber können mißachtet werden. Ebenso kann *Persönlichkeit* als Besonderheit der Forderung des Aufgehens im Einen gegenüber als wertwidrig, ja gemein und ekelerregend erscheinen. Auch wenn die Persönlichkeitskultur selbstlos und objektiv geschieht. Natürlich das Moment der Hingabe wird geschätzt, nicht aber der Objektwert. Der *ästhetische Wert*[1] endlich ist in einem doppelten Sinne relativ. Einmal insofern, als er ein fundierter Wert, und zwar ein *mehrfacher* Fundierungen fähiger ist. Er kann fundiert sein auf Erkenntnis, auf Personalität, auf Absolutheit. Der Fundierungsbezug ist kein allgemeingültiger, sondern ein erlebnismäßig bestimmter. Somit ist der Inhalt des ästhetischen Wertes kein identisch-einziger, sondern der ästhetische Wert kann mehrfach-verschiedenen Inhalt haben. Die *Inhaltlichkeit* ist also relativ. So kann der Inhalt als „Idee", „Absolutes" ekelerregend wirken, ebenso für den Mysten Personalität oder Erkenntnis. Es ist also einmal das ästhetische *Objekt* relativ. Gemeinsam ist nun[2] freilich allen ästhetischen Objekten, daß sie Objekte eines Anschauens sind. Ist jetzt aber dieses Anschauen ein absoluter Wert, gleichviel welcher Art dieses Anschauen ist, interesselos oder wie sonst? Nein, auch dieses nicht. Es ist durchaus denkbar, daß einem Vertreter des vitalen Wertes dieses Anschauen weibisch, ekelhaft erscheint („Strammheit geht über Bildung"; *Bismarck* über *Goethe*: „Muß der Kerl eine Schneiderseele gewesen sein."). Mir ist dies z. B. *Dilthey*sches „Verstehen".

Zu unterscheiden ist also zwischen der *intentionalen* und der *absoluten* Objektivität des Wertes, zwischen der bloß beanspruchten und der objektiven. Letztere kommt nur dem Hingabewert zu, insofern er wesensfähig „edel" ist. Intensiven Wert braucht er nicht zu haben.

Ein weiterer Unterschied ist der zwischen der *aktuellen und potentiellen Fühlensfähigkeit*. Die aktuelle entscheidet. Jetzt bin ich impersonalistisch gerichtet. Trotzdem kann potentiell die religiöse Tendenz in mir

[1] Vgl. Ästhetik, Abschnitt A, Kapitel 4.
[2] *l. N. w. statt „nun" — „ja".*

Digitized by Google

angelegt sein. Verspüre ich aber nichts hievon, dann habe ich mich aus ganzem Herzen und ganzer Seele meinem Urwertgefühl hinzugeben. Nun ist die Frage die, ob, wer den Wesenswert z. B., oder fragen wir lieber zuerst, ob, wer den geistigen Wert in voller Fülle erschaut und gefühlt hat, je auf den sinnlichen wieder verfallen kann. Gewiß kann er das. Leben und Geschichte zeigen es zur Genüge (verbummelte Genies). Also ist auch der Wesenswert verdrängbar und die religiöse Tendenz durch die personalistische gerade so gut ablösbar wie die ethische.

Nun könnte man zugeben, daß alle Werte relativ sind in dem Sinn, daß keine Allübereinstimmung im Erfühlen, Fühlen und fühlenden Vorziehen bzw. Unterordnen besteht. Trotzdem aber könnte man behaupten, es gäbe einen objektiven Wertigkeitsgehalt der Werte, und zwar für jeden Wert einen ganz bestimmten, einzig *ihm* zugehörenden, der erfüllbar sei unter Voraussetzungen, wie sie freilich vielleicht überhaupt nie realisiert sein könnten, mindestens vielfach oder meistens nicht realisiert sind! Mit anderen Worten, zu bestimmten Wertmaterien (Wesenswert, Erkenntniswert usw.) seien ganz *bestimmte* Inhaltsqualitäten des Gefühls potentiell zugeordnet, in dem Sinn, daß diese Qualitäten *nur* diesen bestimmten Materien zugehören und mit anderen Materien gar nicht möglich seien. Es sollen etwa dem Erkenntniswert allgemeingültig und wesensnotwendig höhere Qualitäten zugeordnet sein, als dem sinnlichen Wert, der sinnlichen Empfindung. Dem steht entgegen, daß bei unvollkommenem Erkennen unendlich höhere Qualitäten realisiert sein können, als bei vollkommenem. So auch vielleicht bei einem dumpfen Hingegebensein an die Natur bei Tieren oder Kindern oder Naturmenschen unendlich reichere Qualitäten als bei diskursiv-bewußtem. Solche Gefühlsinhalte sind z. B. Ehrfurcht. Wie *Fechner*[1] andeutet, sind solche Gefühle auch bei Ekelhaftem möglich. Doch muß zugegeben werden, daß hier durch die Verhüllung wohl *Geistiges* erfaßt wird. Es kann also das konventionell Ekelhafte als herrlich erscheinen und Gefühle auslösen, wie sie dem konventionell Herrlichen zugeordnet sind (*Marquis de Sade*: „wie delikat!"). Die Perversitäten beweisen es, daß das konventionell Ekelhafte als lieblich, als reizend, als entzückend erscheinen kann. Man denke auch an die Idiosynkrasien. Mir selbst ist schon Ekelhaftes (Kot) als reizend und *edel* erschienen. Wir erhalten also die These: Eine Wertmaterie wird

[1] Zend-Avesta. I. S. 352.

Digitized by Google

dadurch höchstwertig, daß sich höchstwertige Gefühlsinhalte an sie anschließen! Das kann bei jeder Materie geschehen!

Zu unterscheiden ist zwischen angeschauten und *erlebten* Werten. Angeschaute Werte (z. B. die Bescheidenheit, das ängstliche Tasten eines Mitmenschen) sind nicht zu verwechseln mit Wert*objekten*. Manche Gefühlsinhalte sind gebunden an ganz bestimmte Materien, z. B. an Mitleid. Der ihm entsprechende Gefühlsinhalt kann bei Erkenntniserlebnissen usw. nicht realisiert sein, weil Mitleid Mitfühlen von bestimmten, nämlich Leidgefühlen ausmacht. Andere Inhalte sind nicht gebunden, sondern frei, und können den verschiedensten Materien zukommen[1].

Zu unterscheiden ist ferner zwischen den *Inhaltsqualitäten* und deren *Wertigkeitscharakteren* („intensiv", „hoch" usw.). Während die Nähe, die Fülle und die Intensität an die Inhaltsqualitäten unlösbar gebunden sind, kann sich die Höhe den verschiedensten Qualitäten anlegen. *Derselbe* Nahinhalt kann in einem und demselben Subjekt sogar einmal als hoch, dann als niederer erscheinen.

Zu unterscheiden ist die Wertmaterie außer vom Gefühlsinhalt und vom Wertigkeitscharakter auch vom *Gefühlsgegenstand*. Gefühlsgegenstände können sein Wert*objekte* (Bilder, Musikproduktionen, Aufführungen) oder Wert*materien*, d. h. Akte oder Zustände. Diese wiederum können originär oder phänomenal sein, also z. B. vollzogene Erkenntnis oder bloß angeschaute, dargelebte Bescheidenheit, dargelebtes Tasten oder bloß angeschautes. Letzteres kann *intensivere* Gefühlsinhalte auslösen, als ersteres.

Die Wert*materien* weiterhin weisen *außerwertige* Niveauunterschiede auf, z. B. tiefes und seichtes Erkennen und ästhetisches Anschauen (*Defregger, Cézanne*), also primitive Beziehungen (das mathematisch und dynamisch Gefällige, eine primitive symmetrische Anlage), Erfassen und reichere, verschlungenere Beziehungen. So gibt es also Komplikationsgrade, Abstufungen, die unter Stufenprädikaten stehen, die *keine* Wertprädikate sind (höher — niederer, tiefer — oberflächlicher, reicher — ärmer). — Wie die Wertmaterien weisen die Wert*objekte* außerwertige Abstufungen und Rangordnungen auf (komplizierter — einfacher, voller — ärmer).

Die Frage ist nun die: bestehen gesetzliche Zuordnungsbeziehungen zwischen Gefühlsgegenständen und Gefühlsinhalten. Zuerst zwischen

[1] Vgl. Ästhetik, Abschnitt A, Kapitel 2.

Digitized by Google

Inhalten und Objekten. Bestimmt die außerwertige Rangstufe notwendig den Gefühlsinhalt? Doch zuvor, bestimmen bestimmte Strukturen und Konstitutionen der Wertobjekte notwendig den Gefühlston, z. B. heitere, ernste, ruhige, wilde, traurige, melancholische, lustige, düstere Landschaften entsprechende Gefühlsarten? D. h. *muß* die betreffende Struktur *so* wirken? Das ist der Fall. Man wende nicht ein, daß Ernstes komisch wirken kann (Lachen des Volkes im Theater). Dann ist eben im Ernsten *objektiv* Komisches und dieses nur ist erfaßt, dagegen nicht das gleichfalls objektiv vorhandene Ernste. Solches *gibt* es. Das Herabhängen von Weidenzweigen *ist* ein Resignieren, eine müde, kraftlose, lebensmatte Haltung oder bei unorganischen Gegenständen eine träg rieselnde Energie. Also in den Wertobjektstrukturen (Trauerweide) sind bestimmte Momente angelegt, die objektiven Gefühlston besitzen: traurige Landschaft usw. Jedes Wesen, das eines Müdigkeitsgefühls überhaupt fähig ist, muß also mit der Erfassung der betreffenden objektiven Gefühlsmomente, Gefühlsmerkmale adäquate Gefühls*inhalte* erleben. Genauer, Inhalte von derselben *Art* Gefühlsqualität, also Trauer nur im allgemeinen, oder in einem Oszillieren um eine Bestimmtheit in mehr oder weniger großer Ausschlagsweite. Es gibt also unterstufige und überstufige Inhalte. Möglich ist nun durchaus, daß in einem frischen, unverdorbenen, aber reichen Gemüt auch durch unterstufige Gefühlsmomente überstufige Gefühlsinhalte ausgelöst werden. Vor allem ist dies bei relativ seichtem Erkennen möglich (bei mir anläßlich *Paulsens* Pantheismus). Jedoch, es handelt sich zuerst um Wertobjekte. Auch da kann ein niederstufiges *gegenständliches* Moment oder auch Gefühlsmoment, wie etwa die objektive Liebe einer Kinoheldin, überstufige Gefühlsinhalte auslösen. Dabei müssen Werterhöhungen direkt niederstufiger Momente durch assoziativ-produktive Faktoren mit „direkt" hochstufigen identisch genommen werden. Unter niederstufigen Momenten des Gegenstandes sind dabei verstanden jene außerwertigen Stufenprädikate, unter den gegenständlichen Gefühlsmomenten jenes „Heitere", „Düstere" der Landschaft usw. Nun könnte man denken, wenn unterwertige Momente hochwertige Gefühlsmomente auslösen, so geschehe das nur vermöge einer assoziativen Ergänzung und Steigerung der objektiven Momente. Und sicher ist das auch öfters der Fall. Keineswegs aber immer und wesensmäßig. Ein minderwertiges Musikstück (Undine) kann höchstwertige Gefühlsinhalte und Erschütterungen hervorrufen, wobei das-

Digitized by Google

selbe Stück später demselben Subjekt schal erscheinen kann. Eine oberflächliche Erkenntnis kann höhere Inhalte erwecken als tiefere Einsichten[1]. Ebenso kann ein minderwertiges Bild höchste Qualitäten auslösen und die verschiedensten Wertigkeitscharaktere zuerkannt bekommen seitens der verschiedenen Subjekte, wie auch innerhalb eines und desselben Subjekts. Sehr sicher ist ferner, daß hochwertigen Gegenstandsstufen niederstufige, ja wertwidrige Inhalte zugeordnet sein können, z. B. im kalten, eitlen, frechen Gelehrten! Zwischen Wertobjekten und Gefühlsinhalten besteht demnach *keine* absolute Zuordnung.

Es gibt also in keinem Sinne objektive Objektwerte, *alle Objektwerte sind subjektiv.* Sogar der Wissenschaftswert kann als gemein (relativ gemein), als ekelerregend einem mystisch gestimmten Geiste erscheinen. Umgekehrt ist Unrat schon als göttlich verehrt worden[2]. Wie keine absoluten Objektwerte, so gibt es auch keine „absolut richtigen Akte des Vorziehens[3]". *Brentano* übersieht bei seinem falschen Dogmatismus in bezug auf absolute Werte und Vorzugsgesetze, daß es auch eine „süße" Trauer gibt usw.[3]. Und *Scheler*[4] kommt dadurch unberechtigterweise zu von aller Subjektivität und damit Relativität unabhängigen Werten, daß er behauptet, was grundverkehrt ist, das Angenehme und die Lust an ihm sei zweierlei. *Bei gleicher Fühlensfähigkeit für Werte kann verschieden vorgezogen werden.* Es kann z. B. ein für Erkenntnis Begeisterter den Persönlichkeitswert voll erfassen, fühlen und doch Erkenntnis vorziehen. Bei gleichmäßig vollkommener Fühlensfähigkeit für zwei Werte (Familienglück, politische Überzeugungstreue) können die beiden Werte trotzdem in verschiedenem Grade gefallen. Der Gefallensgrad ist bestimmt durch den Stärkegrad des Strebens. Weil es aber keinen absoluten Wert gibt, darum *gibt es auch keinen für alle Menschen gleichermaßen verbindlichen und gültigen Wert.* Der Denker will die erkenntniserfüllte Fünfminutenexistenz, *nicht* die ewige Seligkeit, nicht das ewige Reich der Liebe. Im bloß Geschöpflichen sei keine Befriedigung. Gut. Der Denker will aber gar keine Befriedigung, will nicht die Harmonie mit

[1] *Der V. verweist hier auf ein eigenes Erlebnis. Ein solches lag offenbar auch bei der Undine vor.*

[2] *Fechner*, Zend-Avesta. I. S. 352.

[3] Sittliche Erkenntnis. S. 24 — 93 bis 95.

[4] Formalismus. I. S. 418; vgl. auch S. 411, 414, 422 u. 424.

Digitized by Google

dem Unendlichen, sondern nur die erkenntniserfüllte Fünfminutenexistenz. Und dazu hat er das Recht. *Jeder hat das Recht* — und natürlich auch die Pflicht — *zum eigenen Wert.* Denn Wertgrund sind *Tiefenerlebnisse* und nicht metaphysische Tendenzen, wie *Stern* [1] meint, denn diese können eroslos sein. Ideale sind nicht Entwicklungsgrade und daher objektiv[1]. Maßgebend ist der Wert des Augenblicks. Wenn ich die Hingabe, Hingabe also an einen als *Sinn des Lebens*, als ungeheuerste Angelegenheit, als *die* Angelegenheit erlebten, also kosmisch gefaßten Wert über alles andere, auch über Enthusiasmus, dem der metaphysische Ernst fehlt, stelle, so ist das Sache meiner souveränen Entscheidung und Verfügung. *Mein Wille* ist der Wertgrund. Diktatur ist, wie wir sahen, wesensmäßig die Methode der Werteinsetzung und der Lebenszielsetzung.

Selbst wenn zuzugeben wäre, daß jeder, der den geistigen Wert überhaupt erfährt, ihn als Edelwert erlebt, ist damit noch nicht gesagt, daß der Edelwert als wertiger denn der Lustwert erlebt werden müßte (vergleiche *Stirner*). Es gibt durchaus keine absolute Rangordnung der Werte im Sinne der materialen Wertethik *Schelers*. Man kann zu gleicher Zeit das Edle als *minderwertig* gegenüber dem Lustvollen erleben. Ja sogar als *wertlos*. Bejahe ich aber den Wert nicht, dann gelten auch seine Forderungen für mich nicht. Denn sonst würden ja alle Wertforderungen für jedermann zugleich gelten, d. h. es würde Widersprechendes gefordert, man müßte in einem und demselben Moment den geistigen Wert dem Lustwert vorziehen *und* nachsetzen! Die Forderungen aus dem Edelwert gelten für ein Subjekt nur dann, wenn es sie denen aus dem Lustwert nachsetzt. Und umgekehrt! Der Edelwert freilich fordert, daß das Edle sei. Der Lustwert, daß Lust sei. Daß man nicht dem Lustwert, sondern dem Edelwert folgen solle, die Entscheidung darüber kann aus den Werten selbst nicht gewonnen werden, da beide für *sich* Gehorsam beanspruchen. Die Entscheidung kann nur subjektiv erfolgen. Und wenn nun auch alle Subjekte den Edelwert als wertiger erklären sollten, so hinge das eben doch von den Subjekten ab und wäre somit rein *empirisch* begründet. Erlebt ein Subjekt den Edelwert überhaupt *nicht*, und zwar seinem *Wesen* nach nicht, d. h. wird es ihn seiner ganzen Natur nach auch nicht erleben, dann richten sich auch die Forderungen des Edelwerts nicht

[1] Person und Sache. Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1906. Erster Band. S. 368 — 369.

Digitized by Google

an es, diese Forderungen sind dann keine *Gewissens*forderungen für das betreffende Subjekt. Der Wert selbst freilich fordert trotzdem, aber nur da, wo er *bejaht* ist, denn abgelöst von bejahender Anerkennung in einem subjektiven Erlebnis hat der Wert *kein* Dasein. Hat er aber, wenn auch nur in *einer* Seele, Dasein gewonnen, dann erstreckt sich sein Anspruch auf das *gesamte* Sein. Nur können seine Forderungen für die wertfeindlichen oder wertindifferenten Subjekte niemals zu Gewissensforderungen werden, sondern nur *von außen*, heteronom an sie herantreten! Das anerkennt der Wert *selbst*. Und insofern der Wert der Sittlichkeitswert ist, verzichtet er dann, ja verbietet er dann die Realisierung. Was nicht ausschließt, daß er die Vernichtung des wertfeindlichen Subjekts fordert. Nur wo das *Gewissen* fordert, darf also die sittliche Forderung realisiert werden. Deshalb gibt es trotzdem objektive sittliche Forderungen, die aber eben nur realisiert werden dürfen, wenn sie *zugleich* Gewissensforderungen werden. Der „höchste", „wertigste" Wert ist derjenige, dessen Forderungen über alle anderen gestellt werden, mit dem Bewußtsein der höheren Wertigkeit. Und daß es in diesem Sinne absolute höchste Werte gibt, ist durchaus zu leugnen.

Die Wertgeltung ist also relativ. Es gibt Naturen, die die Seligkeit gar nicht wollen, die wohl zugeben, daß im mystischen Erlebnis höchste Seligkeit sich realisiert, die sich aber an Seligkeit eben nicht befriedigen. Das Weiche, Warme kann gewissen Naturen geradezu widerlich erscheinen. Vielen Naturen wiederum ist die Hingabe geradezu widerlich, ebenso die Begeisterung, der Enthusiasmus (vgl. Antonio — Tasso). Sie *wollen* nicht die Überschwenglichkeit (z. B. die Engländer), sondern das Kühle, *Gelassene* statt des Hitzigen. Der englische Himmel ist eine Fortsetzung des irdischen Wohllebens, die englische Moral Utilitarismus.

Auch ob das Subjekt bei seinen Wertbejahungen bleibt, ist *sehr* fraglich. Nach *Rilke* geht den Engeln im Himmel „eine Sehnsucht, wie nach Sünde, manchmal durch den Traum". So könnte 'für ganze Zeiten und Völker etwa' der mystische Wert vielleicht durch den vitalen usw. abgelöst werden. 'Was sagt übrigens eine Wertsetzungsdauer von' 1000 Jahren! Ob die Wertdauer eine solche von Jahrmillionen sein kann? Vielleicht! Dann aber ebensogut wie für den mystischen auch etwa für den Erkenntniswert. Jedenfalls ist *Spengler* darin recht zu geben, daß es unsäglich naiv ist, unsere Kultur als den Höhepunkt an-

Digitized by Google

zusehen. Daß dem Willen zum Unendlichen der Vorzug gebühre, ist gänzlich unbeweisbar, ganz abgesehen davon, daß Europas geschäftiges Lebensideal, nach dem jeder etwas leisten muß, gewiß nicht höher ist, als das des verträumten Inders der Vedantazeit. Wir können uns kaum vorstellen, mit welcher Verachtung der Asiate auf uns herabsieht. In keiner Weise aber kann die Vergänglichkeit der Wertsetzung, wie *Spengler* will, das Werterlebnis des Augenblicks aufheben (Preisgabe philosophischer Forschung usw.)! Natürlich können die Objektwerte wechseln[1]. Sie hängen ja von der Neigung ab. Nicht ausgeschlossen, daß jemand den Geschmack an einem Wert verliert (auch an dem Wert der Persönlichkeit) und für einen anderen Wert sich erwärmt. Das kann aber ganz und gar nicht bedeuten, daß man den Gegenwartswert nicht absolut nimmt. Während der Dauer der Neigung ist er absolut. Der Umstand, daß er in anderen Zonen nicht gekannt ist, bedeutet für den ethischen Menschen gar nichts.

Nun könnte man meinen, die Vereinigung sämtlicher Dimensionen wäre der höchste Wert, so wie das in der mystischen Erfahrung verwirklicht sei. Aber es ist möglich, den Nahwert mit solcher Intensität zu erleben, daß die Höhe, die mit der Nähe verbunden ist, als gänzlich irrelevant dasteht und der Ersatz der Höhe durch Niederes als zulässig erschiene.

Es mag ferner sein, daß der Personwert die höhere Konsistenz besitzt gegenüber dem Erkenntniswert. Daß, wie *Joh. Müller* vielleicht mit Recht bemerkt, in der *Tiefe*, im „Wesen" eine furchtbare Stimme laut werden kann, die alles Einzeltun und -wesen als nichtig erklärt. Gut: aber dieser Mangel an Konsistenz braucht in keiner Weise den Abfall von dem betreffenden, *dennoch* vorgezogenen Werte zu bedingen! Die gegenteilige Meinung ist die der religiösen Geister. Es kann Erkennen als so hoher Wert erlebt werden, daß auch bei innerem Zusammenbruch des dem Erkenntniswert Ergebenen der konsistentere Wert trotzdem nicht gewollt wird. Ich z. B. will eben *nur* erkennen (obwohl ich die geringe Konsistenz dieses Wertes kenne) und *will* den mystischen Wert (oder Persönlichkeitswert im Sinn *Schleiermachers*) *nicht* als Endwert. Ich *will* nicht Schleiermachers[2] „innere" Handlung gegenüber der äußeren. Auch als ich in leiblicher und seelischer Not zusammengebrochen, den Erkenntniswert verleugnet hatte,

[1] Vgl. *Keyserling*, Reisetagebuch. II. S. 478.

[2] *Monologen*. Sämtliche Werke. G. Reimer, Berlin 1846. Erster Band. S. 377.

Digitized by Google

war ich keineswegs zum mystischen bzw. inneren Wert bekehrt. Ich wollte ihn *auch da* nicht, wo alles in und über mir zusammenbrach [1]. Als meine gesundheitliche und geistige Kraft wiederkehrte, da war ich auch sofort wieder dem Erkenntniswert ergeben. Meine Einsicht in die Minderwertigkeit des Erkenntniswertes hinsichtlich der Fülle, Dauer und Konsistenz blieb aber dieselbe. Übrigens wenn *ich*, wenn das *Individuum* zusammenbricht, so sagt das nichts gegen den *Wert*, sondern dokumentiert nur die Schwäche der menschlichen Natur, die nicht auf eigenen Füßen stehen kann, sondern der Anlehnung bedarf. Jetzt, bei Gesundheit und Geistesstärke, weiß ich jedenfalls, daß ich dem Erkenntniswert angehöre, und das „innere" Handeln gerade ist mir völlig „äußerlich" und „fremd".

Das Wahre an der „furchtbaren Stimme" ist das, daß auch der einseitig dem Erkenntniswert Hingegebene trotzdem Wertgemäßheit des „inneren Handelns" fordert, also eine Gediegenheit der Innerlichkeit, des Reagierens auf das Gesamtsein, *aber er legt nicht den Akzent* auf diese als ganz selbstverständlich betrachtete Voraussetzung. Aber freilich, wenn die Seele im Einzeltun befangen ist, wie kann da ihr Inneres gedeihen? Nun, das ist eben das *Opfer*, das der Erkenntniswert dem ihm Hingegebenen abfordert und das gebracht werden muß: *Antinomie der Werte!* Denn der Erkenntniswert fordert als seine Voraussetzung allerdings diese Gediegenheit der Innerlichkeit, aber eben nur als seine Voraussetzung, nicht wie die Personkultur als Selbst- und Endwert. Nicht ist ihm Endwert das selbständige Lebenszentrum, sondern eben das Erkennen. Der dem Erkenntniswert Ergebene wird immer wieder auf das Erkennen als „wahren" Wert kommen. Neben den *wahren* Werten gibt es *„Auch-Werte"*. So kann der dem Erkenntniswert Ergebene auch auf die Realisierung des Liebeswertes dringen. Aber es liegt auf dem Liebeswert bei ihm nicht der Akzent. Wie im organischen Leben ist es aber auch im geistigen. Nicht durch starre Eigenschaften ist hier zu definieren, sondern lediglich durch *Akzentverlegung*.

[1] *Im Widerspruch hiezu heißt eine Briefstelle Kerlers vom Oktober 1918, die auch in anderer Hinsicht von Interesse ist:* „In physischer Not versagt bei mir das Geistige völlig. Es stellt sich unendlich schal und nichtig dar. Keineswegs aber schreie ich dann nach *Gott*. Wohl aber nach dem von Meister Eckehart entdeckten letzten, innerlichen, völlig *irreligiös* zu fassenden Werte. Jedoch scheint mir, daß ich ihn niemals werde ergreifen können, und daß es schon mein Schicksal bleiben wird, in der Oberfläche der geistigen Werte, speziell der Wissenschaft, mich zeitlebens zu bewegen. Arbeitsstoff genug gibt es ja da."

Digitized by Google

Die Frage der Wertgeltung ist die nach dem *Zentral*wert. Weder der nächste noch der intensivste noch konsistenteste usw. Wert braucht der zentrale zu sein. Möglich und wirklich ist die Stellenverschiebung der Werte innerhalb der Dimension Zentral-Peripher. Nicht unmöglich wäre, daß mystische Geister, von der Herrlichkeit des Erkenntniswertes ergriffen, *ihn* ins Zentrum rückten, so daß der Wert des „inneren Handelns" (*Schleiermacher*) oder der mystische Wert, so *sehr* ihm seine Überlegenheit an Fülle und Konsistenz zugestanden wird, in die Peripherie rückt. Wer will darüber entscheiden? Sicher ist so viel, daß weder *Jesus* noch z. B. *Fichte* die Leidenschaft des intellektuellen Erlebnisses voll gekannt haben. (Vergleiche das Beispiel des *Angelus Silesius*, der vom mystischen Wert abgefallen ist.)

Man kann zugeben und ahnen, daß der Wesenswert höher ist als alle Vernunft und aller Geist, daß er glänzender, reicher, von unvergleichlicherer Fülle ist. Trotzdem kann er „niederer" sein. Und ich kann den „höheren" Wert dem glänzenderen und reicheren vorziehen! — Der Wesenswert nun ist zu gewinnen nur durch Entspannung. Und Entspannung bedeutet Preisgabe *des* Ichs, *des* Selbsts, des Tat- und Gesinnungsprinzips, das man in der Hand hat und erlebend bejaht hat. Es steht auch keineswegs, wie ich früher glaubte[1], objektiv Aktwert über Zustandswert. Das Ekelhafte kann als edel empfunden werden. Ebenso das *Sein*, das sich als Lust usw. darstellt, höher, als die Aktivität der Hingabe, des Handelns, Erkennens usw.

Was ist denn überhaupt der Sinn der Ausdrücke „Edel" und „Gemein" bei Werten? Edel und gemein heißt gewissen Trieb- und Willensrichtungen unseres Wesens zugeordnet sein. Jedoch in ganz besonderer Weise! Edle und gemeine Inhalte sind beide *Werte*, beide werden wertgehalten. Z. B. Erkennen und Kitzelgefühle. Aber an letztere geben wir uns nicht ehrfürchtig hin, in dem Sinn, daß wir sie über unser Selbst und seine selbstischen Interessen stellen. Man kann wohl sagen, daß einem Lüstling seine Lüste über sein nacktes Leben gehen. Aber über die Befriedigung, die sein Ich von ihnen hat, brauchen sie ihm deshalb noch nicht zu gehen. Sie können es aber. Daß jeder den Weisen über den Lüstling stelle, wie *Keyserling*[2] behauptet, ist gänzlich unbewiesen. Wo die Lüste aber über die Befriedigung gehen, sind diese Kitzelwerte zu Edelwerten geworden. *Einzig und allein also die Überordnung des Wertes über die subjektive Befriedigung macht diesen zum edlen.* Was

[1] *Vgl. S. 218/219.* [2] Unsterblichkeit. Zweite Auflage. S. 209.

Digitized by Google

aber bedeutet „Gemeinheit"? Nichts anderes als Überordnung der persönlichen Befriedigung über den Wert. Aber wie vorhin nicht Wertrealisierung schlechthin, sondern nur in Liebesleidenschaft vollzogene Sittlichkeit ausmachte und das Verhalten zu einem edlen stempelte, so ist jetzt absolute Unsittlichkeit erst bei grunzendem Behagen, erbärmlichem, kleinen Behagen, einem Wälzen und Wühlen und Plätschern in der subjektiven Befriedigung. *Solches* Verhalten erst ist gemein. Und zwar, und das ist das Wesentliche, ist es gänzlich belanglos, an welchem *Inhalt* solche Art der Befriedigung sich realisiert. Auch wer in Kunst und Wissenschaft in der genannten Weise sich befriedigt, realisiert Gemeinheit (Wollüstlinge des Geistes!). — Derselbe Wert, an dem sich das Subjekt in der genannten Weise befriedigt, wird edel, sobald er der subjektiven Befriedigung übergeordnet wird (und sei es Kotessen).

Inhalte als edel oder gemein hinstellen, ist Dogmatismus. Das Erosprinzip involviert lediglich die Ablehnung der Ich-Richtung: im übrigen involviert es über den *Inhalt* in der Ethik nichts[1]. Das Gemeine bzw. Edle haftet nicht am Inhalt, sondern lediglich am *subjektiven Einstellen.* Nun aber weiterhin das Edle und Gemeine relativieren wollen, ist unmöglich und würde nur auf einen Wortstreit hinauslaufen. Denn sagen, das Wühlen im eigenen Ich sei gerade das Edle, nötigt wohl zu der Definition des Gemeinen als einer *Ab*wendung vom Selbstischen. Demnach wären die sittlichen Triebe gemein, die selbstischen edel. Gemein aber bedeutet etwas Verächtliches, Niedriges, in die Sphäre des Sichgehenlassens, des Natürlichen, des Zuständlichen (im Gegensatz zum Hingebenden, Schenkenden) Fallendes. Das Ekelhafte z. B. ist noch *nicht* das Gemeine. Ebensowenig das Sinnliche, das als solches *gemein* zu heißen der Irrtum des puritanischen Protestantismus und des Christentums ist. *Auch das Sinnliche kann als ein Heiliges genommen werden.* Erst das Wühlen in der Befriedigung am Sinnlichen, erst — das muß immer wieder betont werden — das wollüstige Sich-Wälzen im subjektiven Behagen ist gemein! Wenn nun also jemand behaupten wollte, dieses wollüstige Wühlen finde er nicht gemein, verachte er nicht, gemein finde er vielmehr die selbstlose Hingabe an der subjektiven Befriedigung seitens des Subjekts übergeordnete Werte, dann hat er Rechenschaft zu geben über das, was er unter gemein bzw.

[1] *Vgl. S. 176, Abschnitt A, Kapitel 5 (insbesondere S. 182), S. 186/187, 188, 219/220 u. 242, Anm.*

Digitized by Google

edel versteht. Gemein ist doch etwas Verächtliches, etwas, das im Verhältnis zu einem anderen niederer steht. Und edel die *Erhebung* des Menschen aus seiner Subjektivität zu etwas von eben diesem Menschen *höher* Geachtetem (gleichviel zunächst, ob mit Recht oder Unrecht), zu etwas an Würde und Wert der Subjektivität übergeordnet Erachtetem. Gemein müßte es *dann also sein, wenn der Mensch sich aus dem von ihm als niedriger, unedler Erachteten zu dem als edel Erachteten erhöbe.* Dann müßte also die Abwendung vom Gemeinen (denn objektiv Gemeines gibt es ja nach den Voraussetzungen des Einwandes nicht, Gemeines und als gemein Erachtetes ist ja dann identisch) gemein sein! Die Verneinung der Gemeinheit wäre gemein!

Edel sind also Inhalte jeglicher Art, sobald sie über die persönliche Befriedigung gestellt werden. Insofern ist das Edle vollkommen relativ. Absolut edel ist aber die *Hingabe* an solche Inhalte. Die Prädikate Edel und Gemein schließen eine Rangordnung notwendig ein: höher — niederer! Jedes erdenkliche Wesen, das nur überhaupt zwischen niederer und höher unterscheiden kann (gleichviel, *was* es als das Niederere bzw. Höhere ansieht), muß die Hingabe an etwas als höher Gewertetes als höher denn die wollüstige Verbohrung ins Ich ansehen. So ist also das Höher bzw. Niederer, das Edel bzw. Gemein *objektive* Wertqualität. Abhängig freilich ist sie von einem Fühlen. Also nur durch ein Fühlen werden die genannten, an sich rein gegebenen Inhalte zu edlen bzw. gemeinen. A priori aber gilt, daß, wenn die Inhalte gefühlt werden, sie notwendig *so* gefühlt werden müssen! Mehr aber kann man auch nicht verlangen. Alle nur erdenklichen Wesen müssen, sofern sie die Qualitäten Edel und Gemein nur überhaupt fühlen, die genannten Sachverhalte als objektiv anerkennen, weshalb aber das betreffende Edle, weil „höher", noch lange nicht nah, intensiv, voll zu sein braucht. Somit ist „Edel" eine *sowohl relative als absolute Qualität.*

Ebenso ist das Gemeine einerseits relativ, andererseits absolut, wie gezeigt. *Relativ* gemein ist ein Inhalt, wenn er aus der Sphäre der Hingabeobjekte mit einer aus gleichzeitig aktueller Hingabeehrfurcht (deren Gegenstände durch die „gemeinen" Objekte negiert sind) herauswachsenden Hingabeleidenschaft (im Hinblick also auf die Hingabesphäre) geschleudert wird. Relativ gemein ist ein Inhalt, wenn er die bewußte Realisierung ist eines dem als Edelwert (ob berechtigt oder nicht) geachteten Werte involvierten Verbotes im Sinn der Realisierung des Gegenpoles des Wertes, der als solcher nur vermeint sein kann. Also

Digitized by Google

Irrtum ist nicht gemein, nur bewußte, aus Negation des Wahrheitswertes überhaupt geborene Verletzung der Wahrheit. So sind auch die Schweinereien eines Affen nicht gemein, sondern erst die eines Wesens, dem das Gegenideal der Reinheit bekannt ist und das es mit Füßen tritt. Relativ gemein ist also die in bewußter Mißachtung eines als Edelwert gefaßten Wertes vollzogene Realisierung seines Gegenpols.

Neben dem ethisch Edlen und Gemeinen gibt es ein außerethisches: Edle Weine, Pferde usw. Dies ist jedoch gleichfalls relativ. Bei den Chinesen z. B. gilt Korpulenz als schön usw.[1].

b) STAATS- UND GESELLSCHAFTSETHIK

1. DIE SCHÜCHTERNEN DES GEISTES

Februar 1916

Als in den Augusttagen des Jahres 1914 der Weltkrieg Tatsache geworden war, da war es zuerst das deutsche Geistesleben, das durch das ungeheuere Ereignis urplötzlich zum Stillstand kam. Die Geistigen, die Dichter, die Künstler, die Denker teilten mit dem gesamten Volke die Auffassung, daß jetzt die Musen zu schweigen haben, daß jetzt jedermann, direkt oder indirekt, in den Dienst der einen großen Angelegenheit gehöre. Die Intellektuellen, die Männer der ästhetischen, der persönlichen Kultur, sie sprachen selbst ihren Bestrebungen angesichts der furchtbaren Veränderung der Dinge das Daseinsrecht ab. Ob Dichter, Denker, Künstler — was ein Mann ist, gehört, so fühlten sie, an die Front, in die Etappe, zur Sanität, und der militärdienstuntaugliche Gelehrte oder Maler oder Schriftsteller soll wenigstens durch Briefträgerdienste oder draußen auf dem Land mit Erntearbeiten dem Vaterland seinen Tribut zahlen. Tut er das nicht oder kann er es nicht tun, dann ist er Drohne, Schmarotzer, ohne Existenzberechtigung. Denn jetzt, wo es den Kampf um die Existenz gilt, wo ungeheuerer Ernst sich auf die Lande gesenkt hat, ist alles, was diesen Kampf nicht angeht, vollkommen nebensächlich. Denken, Dichten, Malen, Musikmachen um des Denkens, Dichtens, Malens, Musikmachens wil-

[1] *Nach diesen zeitlich folgenden Ausführungen ist der Inhalt der Kapitel 5 u. 6 des Abschnitts A zum Teil nicht mehr haltbar. Insbesondere sind durch dieses Kapitel, dessen Stellungnahme zum Lustwert, primär freilich nur hinsichtlich der Frage nach dem Träger des sittlichen Unwerts (Ablehnung lediglich der Ich-Gerichtetheit) durch Gespräche des Verfassers mit dem Herausgeber beeinflußt ist, die einschlägigen Partien auf den Seiten 176, 182 u. 186/187 widerrufen, ebenso die Erklärung der sinnlichen Lust als Unwert auf S. 188.*

Digitized by Google

len ist verwerflich, unverzeihlich. Wer nichts für die große Sache tut, ist unmöglich. Die feldgraue Uniform ist die höchste Ehre des Mannes. Die anderen sollten sich verkriechen in ihren Schlupfwinkeln, sich bei Tag möglichst gar nicht sehen lassen, vergehen in ihres Nichts durchbohrendem Gefühl, mindestens aus tiefster Seele das Weh und Leid der Daheimgebliebenen, von der höchsten Pflicht und der höchsten Ehre eines Deutschen Ausgeschlossenen empfinden.

Dies war nicht überall, aber doch in weiten Kreisen die Stimmung bei Kriegsbeginn. Jetzt ist vieles anders geworden. Aber keineswegs aus einer prinzipiellen Änderung der Gesinnung und der Anschauung heraus, sondern einfach deshalb, weil man sich, teilweise verblüffend rasch und glatt, daran gewöhnt hat, inmitten des gräßlichen Krieges sein altes Leben weiterzuleben und dabei auch seine alten lieben Lüstchen nicht zu vergessen.

Versuchen wir, die Stimmung, von der wir reden, auf einige wenige Grundüberzeugungen zurückzuführen. Wird die Arbeit der Zurückgebliebenen im Sinne wissenschaftlicher, literarischer, künstlerischer, kurz geistiger Kultur, wird Theater- und Konzertbesuch als an sich unter den obwaltenden Verhältnissen unberechtigt, überflüssig und höchstens durch das soziale Motiv der wirtschaftlichen Unterstützung der Musiker, Schauspieler usw. einigermaßen gerechtfertigt empfunden, dann brauchen wir nicht sehr lange und nicht sehr tief zu schürfen, um auf einen Satz zu stoßen, den man etwa formulieren könnte: Das Leben, genauer das glückliche, das befriedigte Leben ist der Güter höchstes, die Existenz ist als solche ein Wert. Aber die Existenz der Gesamtheit ist wesentlicher, als die des Einzelnen, und so besteht das Wesen des Sittlichen darin, daß der Einzelne selbstlos für die Existenz, für die angenehme, schöne, glückliche Existenz, für das Wohl der Gesamtheit sich einsetzt. Solange eine Nation um ihre Existenz kämpft, ist die Existenzfrage die Hauptfrage, und es muß, solange es um die Hauptsache, die nackte Existenz geht, alles über sie Hinausgehende, also gerade die ästhetische, die intellektuelle, die philosophische Kultur in der Wertung als höchst nebensächlich, durch und durch unwichtig und belanglos erscheinen. Und damit haben wir gleich einen zweiten Satz, eine zweite Überzeugung aus jener Stimmung destilliert. Die geistigen Werte, Kunst, Musik, Literatur, Philosophie, sie sind überhaupt keine *Selbstwerte*, sie sind schöngeistige Liebhabereien für den Sonntag, für den Feierabend, sie dienen der Erholung und Erfrischung

Digitized by Google

im Kampf ums Dasein. Dieser, der Kampf um die Existenz, um eine möglichst behagliche, sorgenfreie, gesicherte Existenz der „größtmöglichen Anzahl" macht den eigentlichen Lebensgehalt aus. Das Geistige ist nichts als ein „interessantes" und schönes Nebenbei, es dient zur Verschönerung des Daseins, abgesehen davon aber hat es keinen Wert. Vollends das ganze Leben diesem Geistigen zu widmen, das kann nur dann ein berechtigter Lebenszweck sein, wenn dabei für das Glück des Volkes etwas herausspringt. *Ohne* diese Beziehung zum Gesamtwohl hat ein rein geistiger Beruf keinen „höheren" Sinn, kein eigentliches Recht, er sinkt zur privaten Liebhaberei herab.

Endlich treffen wir auf eine bestimmt geartete, keineswegs erfreuliche Auffassung vom Wesen der Gerechtigkeit, die mit an jener Grundstimmung beteiligt ist. Die Gerechtigkeit protestiere, daß, wenn Abertausende allen Entbehrungen und Schrecken des Krieges überantwortet sind, wenn grenzenloses Leid und Elend allüberall seinen Einzug halte, daß man dann den Annehmlichkeiten einer im Grunde doch nur als Vergnügen zu bewertenden Beschäftigung sich hingebe. Eigentlich gehöre es sich, daß, wenn es den Verteidigern des Vaterlands schlecht gehe, das bei den Verteidigten auch der Fall sei; und wenn es nicht der Fall sei, dann sei das eben ungerecht und ärgerlich und ein Grund mehr, die unwürdig Bevorzugten mitsamt ihrem geistigen Sport über die Achsel anzusehen. Mindestens hätten die Geistigen, soweit ihre geistige Arbeit eine Beziehung zu den unmittelbaren Bedürfnissen der Kriegszeit nicht besitze, die Pflicht, ihre Philosophie, Kunst, Literatur an den Nagel zu hängen und sich in den Dienst der Linderung der Kriegsübel zu stellen. Ihre Kraft der Wohltätigkeit zu leihen, sei für sie die einzige anständige Form der Betätigung. So sagen sie und gesenkten Blickes sagen es sich viele gerade der Edelsten unter den Angeschuldigten mit, nur mehr schüchtern ihrem geistigen Beruf hingegeben und nur mit einer Art bösem Gewissen nehmen die Rezeptiven die Darbietungen der Produktiven hin.

Ist die Stimmung, die wir wiederzugeben versucht haben, eine erfreuliche, zu begrüßende, ist die Lebensphilosophie, von der sie getragen ist, gut zu heißen, zu bejahen, oder haben wir es hier am Ende mit ganz unhaltbaren ethischen Überzeugungen, mit einem ganz verkehrten Wert- und Daseinsgefühl zu tun? Daß mindestens, was den letzten Punkt, die Anschauungen betreffs der Gerechtigkeit, anlangt, es sich um eine grobe Verkehrtheit im sittlichen Gefühl handelt, ist

Digitized by Google

unschwer ersichtlich. Die ethische Fundamentalforderung, darauf hat ja *Kant* mit so großem Nachdruck immer wieder hingewiesen, geht ja lediglich auf die selbstlose, von eigennützigen Neben- und Hintergedanken freie Erfüllung der Pflicht. Ob die Erfüllung der Pflicht von Unannehmlichkeiten oder von Annehmlichkeiten begleitet ist, das ist, ethisch gesehen, total belanglos. Das ethische Ideal der Pflichterfüllung will verwirklicht sein. Das Ideal verlangt also etwas für sich, es will *seine*, des Ideales Befriedigung. Es, das Ideal, ist befriedigt, wenn die Pflicht selbstlos erfüllt ist. Aber die Pflicht hat erfüllt zu werden schlechthin, unter allen Umständen, mag alles Glück in Scherben gehen, ja mag es das Leben kosten. Mehr will das Ideal nicht als eben nur *seine* Befriedigung. Das ethische Ideal ist der ausgesprochenste Egoist, den man sich denken kann. Es denkt *nur* an sich, die Interessen der Subjekte, an die es sich mit seinen sittlichen Normen und Forderungen wendet, sind ihm das gleichgültigste Ding von der Welt, sie existieren für es nicht. Was über die Erfüllung der sittlichen Forderung hinausgeht, also z. B. ob die Pflichterfüllung für das Subjekt mit Lust oder Unlust verbunden ist, ob sie ihm leicht oder schwer fällt, ob, wie es z. B. bei Jesus auf dem Höhepunkt seines sittlichen Seins der Fall war, die Seele im Akt der Pflichterfüllung „betrübt ist bis zum Tode", oder himmelhoch jauchzend, wenn z. B. dem Forscher bei der Erfüllung der Lebenspflicht aus der Wahrheit Feuerspiegel die Freude entgegenstrahlt — das alles gehört, ethisch betrachtet, zu den „Adiaphora", dem Wesenlosen, dem durch und durch Gleichgültigen. Die Pflicht soll erfüllt sein. *Ist* sie erfüllt, dann gibt es vom Standpunkt der sittlichen Idee aus überhaupt kein Interesse mehr. Machen wir die Nutzanwendung, dann begründet also *der Umstand*, daß die draußen es schwerer haben als die Zurückgebliebenen, in keiner Weise eine ethische Minderwertigkeit dieser letzten. Der Sinn der Gerechtigkeit, soll sie ein *ethischer* Begriff sein, ist also zum mindesten der *nicht*, daß es alle gleich gut oder gleich schlecht haben. Wesentlich ist für die ethische Betrachtung lediglich, daß, ob daheim oder draußen, selbstlos die Pflicht erfüllt wird. Das draußen mit der Pflichterfüllung verbundene Wehe und Leid, und sei es noch so ungeheuer, ist, ethisch, gerade so uninteressant und irrelevant, wie zu Hause die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das Hochgefühl, die Freude, die *dort* die Pflichterfüllung, beispielsweise des Künstlers in seinem künstlerischen Berufe, mit sich bringen mag.

Digitized by Google

Also deshalb, des Verschontseins vor den Schrecknissen des Krieges wegen, brauchen die zu Haus gebliebenen Geistigen nicht die Augen niederzuschlagen. Wohl aber, und das führt uns auf den anderen Punkt, der Bedeutungslosigkeit und Unzeitgemäßheit des Gegenstands ihrer Pflichterfüllung wegen? Ist, so müssen wir entgegnend fragen, wirklich das Wohl der Allgemeinheit der denkbar höchste Wert? Gibt es darüber hinaus in der Tat nichts Wesentlicheres? Ist demgemäß der Kampf für die Existenz des Ganzen, für eine Existenz, die, wie gesagt, nur darin ihren Sinn und Wert hat, daß sie die Voraussetzung, die Bedingung darstellt für das Wohl, für das Glück der größtmöglichen Anzahl der Staatsglieder, der höchste Kampf? Ist eine sittlich bedeutsamere Tat nicht denkbar, als die, für das Wohl, für das Glück des Ganzen das Leben zu lassen?

Es ist unsere Überzeugung, daß diese Fragen verneinend zu beantworten sind. Unserem Lebens- und Wertgefühl nach haben sogar Glück, Wohl, nackte Existenz, sei es der Gesamtheit oder der Einzelnen einen Selbstwert überhaupt nicht. Da steht, kann man zunächst mit Recht sagen, ja freilich Behauptung gegen Behauptung, Versicherung gegen Versicherung. Man will aber Beweise. Doch gerade das ist das Schiefe, prinzipiell Verfehlte. Denn wir befinden uns jetzt in einer Sphäre, innerhalb deren das Beweisen aufhört, wo der Verstand seine Macht *verloren* hat, wo die emotionale Seite unserer Existenz die einzig in Frage kommende ist, wo Gefühl und Wille allein das Wort haben. Also, man kann wirklich glauben und sagen, daß Glück, speziell daß das Wohl der Gesamtheit den höchsten Wert ausmache. Deshalb ist es aber noch lange nicht richtig, sondern gehört vielmehr zu den bedenklichsten Irrtümern, die die Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat, wenn *Ed. v. Hartmann* in seiner „Philosophie des Unbewußten" sagt: „Wie viel wir auch grübeln und sinnen, wir können nichts ergründen, dem wir einen absoluten Wert beilegen könnten, als die Glückseligkeit". Versuchen wir es trotz dieser kategorischen Versicherung, daß das Unternehmen aussichtslos sei, doch ein wenig mit dem Grübeln. Denken wir uns einen Sozialeudämonisten, also einen Ethiker, der das Wesen des Sittlichen in der selbstlosen Hingabe an das Wohl der Gesamtheit erblickt, dem das Glück, das Wohl des Ganzen den denkbar höchsten Wert bedeutet. Bitten wir ihn nun, zweierlei gegen einander zu halten: den Menschen, auch eine größtmögliche Anzahl von Menschen im Zustand des Glückes, des Wohles,

Digitized by Google

unseretwegen sogar im Zustand paradiesischer Seligkeit, und dann andererseits den Menschen im Zustand heiligsten sittlichen Ernstes, selbstloser, für sich selbst nicht das Geringste wollender Pflichterfüllung, d. h., sozialeudämonistisch genommen, selbstloser Verfolgung des Gesamtwohls. Ersuchen wir, beides sich mit aller Anschaulichkeit zu vergegenwärtigen und nun die beiden von einander so grundverschiedenen Daseins- bzw. Verhaltensarten gegen einander abzuschätzen und die Entscheidung zu treffen, auf welcher Seite der höhere Wert vorliege. Nicht lange wird es dauern, und der Sozialeudämonist wird sich dahin äußern, daß allerdings seinem eigenen Wert- und Lebensgefühl nach die selbstlos-pflichtmäßige Beförderung des Gesamtwohls *wertvoller* sei, ja eigentlich ganz unvergleichlich wertvoller sei, als das Gesamtwohl *selbst*. Wenn es wertvoller ist, als das Gesamtwohl, dann doch wahrscheinlich und noch viel eher wertvoller als das Wohl des Individuums, also auch des sittlich sich verhaltenden Individuums selbst. Es hat also gar nicht so langen Grübelns bedurft, um einen Wert aufzufinden, der *höher* ist als Glück, nämlich der Wert, den selbstlose Pflichterfüllung darstellt.

Nun wollen wir gar nicht bestreiten, daß es prinzipiell möglich ist, dem Wert selbstloser Pflichterfüllung, dem Hingabewert, wie wir ihn von jetzt ab nennen wollen, den Wertcharakter *abzustreiten*. Das haben im Altertum die Sophisten, das hat in unseren Tagen *Max Stirner* in seinem Buch „Der Einzige und sein Eigentum" getan. Wir denken nicht daran, was noch *Ed. v. Hartmann*, freilich mit vollendetem Mißerfolg, zu unternehmen versucht hat, den Egoismus widerlegen zu wollen. Man *kann* Glück, subjektive Befriedigung, wohl als höchsten, ja einzigen Wert erleben, und, wie Stirner, den, der sich einbildet, selbstlos Pflichten erfüllen zu müssen, als einen Menschen ansehen, der „einen Sparren zu viel hat". Das ist reine Erlebnissache. Dann ist aber auch gegen *den* logisch nicht das Geringste auszurichten, der den Hingabewert über den Glückswert stellt, für den alle irdische oder himmlische Seligkeit an Wert nicht heranreichen kann, an den Wert, den der Mensch im Zustand selbstloser Erfüllung der Lebenspflicht verwirklicht. Wir behaupten freilich, ohne jedoch Gewicht darauf zu legen, daß mindestens die Mehrheit der zivilisierten Menschheit auf unserem Boden steht. *Wird* aber der Hingabewert als über den Glückswert, sowohl den das Einzelwohl als das Gesamtwohl betreffenden, weit erhaben erlebt, dann sind mit und in diesem Wert-

Digitized by Google

erlebnis Werturteile und Wertungsvoraussetzungen bestimmter Art gegeben, von denen wir jetzt mit wenigen Worten reden wollen. Wird nämlich, wie das in ungezählten Millionen von Menschenseelen geschieht, geschehen ist und wohl auch geschehen wird, der Hingabewert als Höchstwert erlebt, in dem Sinn, wie es den berühmten Worten *Kants* in der „Metaphysik der Sitten" von dem über allen Glanz der „Bildung", alle künstlerische, wissenschaftliche, persönliche Kultur unermeßlich erhabenen „guten Willen", sei es auch der Ungebildetsten, Unscheinbarsten, Ärmsten und Niedrigsten entspricht — wird der Hingabewert als Höchstwert empfunden, dann doch nur deshalb, weil persönliches Wohl und Wehe, natürlich nicht nur das meinige, sondern auch das des „Nächsten" und also auch das des Inbegriffs der Nächsten, *also der Gesamtheit* höheren Werten gegenüber als belanglos, als nicht in Betracht kommend erkannt wird. „Höher als die Liebe zu Personen", sagt *Nietzsche*, „ist mir die Liebe zu Sachen und zu Gespenstern." Was sind das für Gespenster? Es sind die „geistigen Werte". Die höhere „Sache", der ich und alle selbstlos zu leben haben, wollen wir Anspruch auf das Prädikat „Ethisch" erheben, kann, wie gezeigt, nicht das Glück, weder das meinige, noch das meines Nächsten, noch das aller Nächsten, sie kann *nicht* das Wohl der Gesamtheit sein, sondern nichts anderes als der Dienst an der geistigen Kultur, die Verwirklichung geistiger Werte, wie z. B. Reinheit, Stärke, Geschlossenheit des inneren Menschen, d. h. persönliche Kultur, dann ästhetische und wissenschaftliche. In *mir selbst zuerst* soll ich diese Werte verwirklichen, dann, wenn noch Kraft und Fähigkeit vorhanden ist, in meinem Nächsten und in der „Gesamtheit". Nunmehr sehen wir ganz klar das Grundverkehrte der von uns bekämpften Anschauung. *Nicht* ist das Geistige, also auch literarische, philosophische, künstlerische Kultur bloßes Anhängsel des Daseins, bloß zu dessen Verschönerung da, bloß ein mehr oder weniger entbehrliches Nebenbei, bloße Liebhaberei, nein, ganz umgekehrt: Sinn, Wert und Recht des Daseins liegt einzig allein darin, daß es dem Geist in seinem umfassendsten Sinn, also als persönlicher, ästhetischer, intellektueller Kultur, die Voraussetzung, die Existenzmöglichkeit bietet. Aber *abgesehen* von dieser seiner Bedeutung ist das Dasein, ethisch betrachtet, *wertlos, bedeutungslos*, Adiaphoron. Damit ist der zweite Einwand, den man den zu Hause gebliebenen Geistigen macht, und den sie vielfach selbst gegen sich erheben, abgewiesen. Ihr Dienst an der geistigen Kultur ist

Digitized by Google

trotz des Krieges und trotz des namenlosen Elends, das sie überall umgibt, nicht nur erlaubt, sondern *Pflicht*, heiligste, unabweisliche Pflicht, *keine* Spielerei, *keine* Liebhaberei, nichts, das überflüssig wäre, das gerade so gut entbehrt werden könnte. Also *deshalb* die *Geistigen* gering zu achten, weil künstlerische, literarische, musikalische, wissenschaftliche, philosophische Kultur unwichtig, nebensächlich sei, das verrät, ethisch betrachtet, nichts, als ein ganz verkehrtes und bedauerliches Wertgefühl.

Das ist ja das Berechtigte an der bekämpften Lebensanschauung, wenn wir sie entsprechend modifizieren, daß bei einer Bedrohung der Existenz und damit der sittlichen Daseinsmöglichkeit des Vaterlandes, *insofern* es *sittliches* Kulturganzes ist, mit gewissen sofort vorzunehmenden Einschränkungen *jeder* Waffenfähige oder sonst Verwendbare sich mit seinem Leben einzusetzen hat. Daß die allgemeine Wehrpflicht — von gewissen Ausnahmen abgesehen — unter entsprechenden Bedingungen eine *sittliche* Pflicht ist, das geht aus Folgendem hervor: Die höchste sittliche Pflicht, die denkbar ist, ist *die*, eben die Pflicht zu tun, die sittliche Lebensaufgabe zu erfüllen. Das gilt für das Einzelwesen, das gilt genau so für den Staat. Will ein Einzelwesen oder Staat, gleichviel ob in guter oder böser Absicht, die Existenz des anderen *sittlichen* Einzelwesens oder Staates beeinträchtigen oder gar vernichten, so heißt das, daß er ihm die Voraussetzungen zur Erfüllung der sittlichen Lebensaufgabe zerstören will, und nun gibt es keine dringlichere Pflicht als die, die Störung abzuwehren, die gefährdete sittliche Existenz, wenn es sein muß, im Kampf um Leben und Tod, sicherzustellen.

Jeder, der Gebildete wie der „Ungebildete", der geistig Bedeutende, der Mann verfeinertster ästhetischer Kultur wie der schlichte Mann der physischen Arbeit hat die Pflicht, für die Sicherstellung der für die Erfüllung der höchsten Pflicht, nämlich eben: die sittliche Lebenspflicht zu erfüllen, unentbehrlichen Voraussetzungen Gut und Blut einzusetzen. Nichts wäre schiefer und verwerflicher, als zu denken, mit den Geistes- und Kulturaristokraten müsse eine Ausnahme gemacht werden, der Verlust dieses oder jenes auf der Höhe der Geisteskultur Stehenden sei unvergleichlich beklagenswerter, als der des einfachen Arbeiters oder des schlichten Bürgers, und deshalb sei es Pflicht des Staates, die Träger wahrhaft vollendeter Geisteskultur für den Staat zu retten, sie auszusondern von den für Kampf und Tod

Digitized by Google

Bestimmten. Solch schwerer Verirrung wollen wir, die wir hier für die Geistigen eintreten, mit unserer Ehrenrettung derselben uns keineswegs zuschulden kommen lassen. Denn so wenig wir oben mit *Beweisen* dem Egoismus oder der Auffassung, für die Glück der höchste Wert ist, beikommen zu wollen uns einfallen ließen, so wenig wollen wir dogmatisch eine Rangordnung der geistigen Werte vornehmen. Der einfache Arbeiter, der mit „Furcht und Zittern" in vollendeter Selbstlosigkeit an seinem inneren Menschen, an der Innerlichkeit, Einheitlichkeit, Reinheit, Stärke, Mannhaftigkeit seines Wesens arbeitet, d. h. der persönlichen Kultur im Sinne *Johannes Müllers* oder *Fr. Rittelmeyers* selbstlos in heiligem Ernst hingegeben ist, ist ganz genau so viel wert, wie der auf der Höhe wissenschaftlicher oder künstlerischer Kultur Befindliche. Lediglich die *Neigung* entscheidet über die Rangordnung der geistigen Werte. Hier gilt das Prinzip absoluter Toleranz. Was sich in der Sphäre des geistigen Wertes hält, ist berechtigt und *gleichwertig*. Niemand kann sittlich gezwungen werden, dem einen oder dem anderen Werte gegen seine Neigung sein Leben zu weihen. Ein *Franz von Assisi*, bemerkt *Ed. v. Hartmann* sehr wahr, hat einmal nicht den Erkenntnistrieb, und, fügen wir hinzu, dem wissenschaftlichen Menschen *kann* die ästhetische oder die persönliche Kultur nur nebenbei eine Angelegenheit sein. Nur das ist, ethisch genommen, die unabweisliche, für jeden gleichermaßen verbindliche Forderung, *selbstlos*, ohne an die persönlichen Interessen im geringsten zu denken, lediglich um die Bedürfnisse des Ideals, nicht aber die der Subjektivität besorgt, dem in herrlicher, *sittlicher* Freiheit, in ureigenster persönlicher Entscheidung erwählten Wert, sei er, welcher er wolle, sich hinzugeben. Wird die Existenz des Arbeiters geringer geschätzt als die der wissenschaftlichen oder künstlerischen Berufen Hingegebenen, so ist dabei so viel berechtigt, daß in der Tat die mechanische Arbeit, die er verrichtet, einen Selbstwert *nicht* hat. Das ist aber bei der Tätigkeit des Kaufmanns, des Technikers, des Richters, des Offiziers genau so der Fall. Alle diese Verrichtungen haben nur *mittelbaren* Wert, insofern sie als Handel, Industrie, Technik, Polizei usw. der Verwirklichung der *geistigen* Werte den Boden bereiten. Nur das *„Wie"*, nicht das „Was" und nicht das Produkt solcher Arbeitsleistungen kann einen *Selbst-* und *Endwert* bedeuten. *An sich* aber hat Steineklopfen, Warenerzeugen und -verkaufen, Getreidebauen und Brotbacken sittlich betrachtet gar keinen Wert. Denn unmittelbar dient

Digitized by Google

all das ja nur der bloßen Lebensfristung oder dem Genuß und Vergnügen. Und wir wissen ja, daß an sich das bloße Leben, aber auch das befriedigte und genußreiche Leben sittlich *vollkommen wertlos* ist, nichts zu bedeuten hat und nur, *insofern* es die Voraussetzung für die Verwirklichung der geistigen Werte ausmacht, den Charakter eines *mittelbaren* Wertes empfängt. Aber mit dem „Wie" der Arbeitsverrichtung kann der unterste Arbeiter einen Persönlichkeitswert[1] repräsentieren, der ihn dem selbstlos seinem Gelehrten- oder Künstlerberuf Lebenden durchaus gleichstellt.

Also das ist nicht unsere Meinung und Absicht, den „Geistigen" hinsichtlich der Verteidigung des Kulturganzen eine sie dispensierende Ausnahmestellung einräumen zu wollen. Denn der Einfachste und „Ungebildetste", der Tagelöhner oder Handlanger, insofern er Persönlichkeit hat und den Hingabewert verwirklicht, ist ganz genau so gut ein „Geistiger". *Eine* Einschränkung müssen wir an unserer sittlichen Forderung des allgemeinen Heeresdienstes allerdings vornehmen. Wir schicken voraus, daß sittlich betrachtet, z. B. ein Gelehrter, auch wo er mit der Gesamtheit *nicht* in Beziehung tritt, also keine Bücher schreibt, vielleicht nur rezeptiv, nicht aber produktiv sich verhaltend, einen sittlichen Vollwert darstellt, wenn er nur eben, in heiligem Feuer für die Wahrheit entbrannt, von aller Eitelkeit frei, nicht auf seine persönliche Befriedigung, sondern lediglich auf die Befriedigung der Forderungen, mit denen das Ideal der Erkenntnis sich an ihn wendet, ausgeht. Es kann also ein in sich befriedigter Vollwert geistigen Seins verwirklicht sein, *ohne* daß dabei für die Gesamtheit etwas herauskommt. Keineswegs verhält es sich so, wie es in *Goethes* „Zueignung" von 1784 heißt: „Warum sucht' ich den Weg so sehnsuchtsvoll, wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen soll?" Nein, nicht bloß darum. Auch die aus allem Zusammenhang mit den „Brüdern" *herausgelöste* Individualität, wenn sie den „Weg" gefunden hat, besitzt ihren *Selbst-* und *End*wert. Niemand hat das intensiver gefühlt und erlebt, als zwei Edelmenschen der jüngsten Vergangenheit: *Nietzsche* und *Otto Weininger*. Also auch das mit der Gesamtheit nicht in Beziehung tretende geistig wertvolle Subjekt hat seinen Selbstwert.

[1] Zu unterscheiden von dem „Hingabewert". Der Persönlichkeitswert ist *Gegenstand* der Hingabe, nicht diese selbst, denn man kann sich auch an den ästhetischen oder wissenschaftlichen Wert, also an etwas vom Persönlichkeitswert gänzlich Verschiedenes hingeben.

Digitized by Google

Freilich keinen größeren, als ihn der einfachste Arbeiter besitzt, der etwa dem Persönlichkeitswert selbstlos lebt, für den absoluten Erkenntniswert oder den ästhetischen die Neigung, den „Geschmack" einfach nicht hat. In diesem Sinn also ist es so schief wie möglich, für die „Geistigen" gegenüber dem „Volke" hinsichtlich der Vaterlandsverteidigung, wie es gar nicht selten geschieht, eine dispensierende Ausnahmsstellung in Anspruch zu nehmen.

Einen Fall aber, wie gesagt, gibt es, in dem die Ausnahmsstellung sittlich in der Tat gefordert werden muß. Dann nämlich, wenn der Träger des intellektuellen oder ästhetischen Wertes sich zugleich produktiv, ob nun mündlich, schriftlich oder wie sonst sich mitteilend, betätigt und wenn seine Produktionen von so einzigartigem Wert sind, daß es einen nicht zu ersetzenden Verlust für alle an diesen Produkten Werdenden und Wachsenden bedeuten würde, wenn dem Schaffen dieses Unersetzlichen ein Ende gesetzt würde. Solcher schlechthin Unersetzlichen sind es freilich verschwindend wenige, ein *Plato*, ein *Kant*, ein *Goethe*. Am ehesten sind sie unter den Künstlern und Dichtern zu suchen. Ob unter den heute Lebenden auch nur *ein* wirklich Unersetzlicher zu finden ist, wagt der Verfasser nicht zu entscheiden. Nicht zu verwechseln mit den Unersetzlichen sind die *Unabkömmlichen*, die ja in allen Berufen, den geistigen und außergeistigen, vertreten sind, und die zurückzuhalten für den Staat eine gar nicht zu diskutierende Selbstverständlichkeit ist.

Nachdem wir nun, wie wir glauben, alle erforderlichen Vorbehalte gemacht, die nötigen Einschränkungen und Abgrenzungen vorgenommen haben, wird man uns nicht mehr des „Aristokratismus", der Einseitigkeit und Parteilichkeit, der oratio pro domo bezichtigen können, wenn wir für die zu Hause gebliebenen heeresdienstuntauglichen „Geistigen" im engeren Sinn, für das Recht des Heeres der Rezeptiven eine Lanze gebrochen haben. Nicht nur das *Recht*, so haben wir gesehen, haben sie zu geistiger Kultur, sondern, obwohl mitten im Krieg, schlechthin die *Pflicht*. Und wenn zahllosen unter den zurückgebliebenen Geistigen, wie es besonders im ersten Kriegsjahr der Fall war, angesichts des ungeheueren Geschehens, der furchtbaren Gefahr, des Übermaßes von Elend, Jammer und Not, die Lust an ihrer geistigen Arbeit vergeht, wenn sie sich niederdrücken und lähmen lassen, so verdienen sie den schroffsten sittlichen *Tadel*. Sie, die nicht tauglich sind für den Kriegsdienst, haben die *Pflicht*, unbekümmert um das, was

Digitized by Google

um sie vorgeht, ihrer geistigen Lebensaufgabe, die *keine* Nebensächlichkeit, *keine* Spielerei, nichts, das auch gerade so gut entbehrt werden und auch nicht sein könnte, sondern eine letzte, heilige Angelegenheit bedeutet — sie haben sich ihrer Pflicht mit ihrem ganzen Sein, aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele hinzugeben. Sie haben ihre Pflicht zu erfüllen, genau so wie die draußen: sittlich sind beide gleichwertig. Die Todesnot, all der Schmerz und all das Weh der draußen gehört, sittlich genommen, zu den Adiaphora, dem Gleichgültigen und begründet in keiner Weise einen sittlichen Mehrwert. Aber eine Pflichtwidrigkeit ist es, wenn die Geistigen durch das Elend, das sie umgibt, sich lähmen lassen. So muß es sein, wie *Paul Verlaine* es will:

„Gleich wie Cavitri tat, soll'n wir uns fühllos machen,
Doch still wie sie aufschau'n zu einem hohen Ziel."

Also die Daheimgebliebenen, die Frauen, die Alten sollen freudig ihrer Pflicht nachgehen, ganz wie ihr Lebensberuf es verlangt. Und die „Geistigen" sollen ganz wie im Frieden, ohne irgendwelche Trübung, Hemmung, Lähmung aufkommen zu lassen, weiter arbeiten, weiter dichten, denken, forschen, künstlerisch gestalten und weiter, wenn auch nur rezeptiv, im Geiste leben, weiter in stillem Heldentum die Persönlichkeit ausgestalten und auswirken. Nicht niedergeschlagenen Blickes, nicht schüchternen Geistes, sondern stolz erhobenen Hauptes, im Bewußtsein der sittlichen Gleichberechtigung mit den draußen Kämpfenden und im Vollgefühl des Wertes.

2. DAS DOPPELGESICHT DES KRIEGES

Wenn das Problem des Krieges diskutiert wird, dann pflegt sich Januar
fast immer das gleiche Bild darzubieten: es bilden sich zwei Gruppen, 1917
deren eine, die Kriegspartei, das Positive des Krieges in den Vordergrund rückt; man betont, daß, mit *Schiller* zu reden, auch der Krieg seine Ehre habe, daß er der Beweger des Menschengeschicks sei, die Kraft erscheinen lasse, alles zum Ungemeinen erhebe, selber dem Feigen Mut erzeuge. Aus der stickigen, muffigen Atmosphäre einer sich ewig um den toten Punkt des persönlichen Interesses drehenden Existenz führe er in die Höhenluft großer Gedanken und hoher Ziele, lasse die Opferfreudigkeit wach werden, den Tod verachten: er einige und reinige. Darauf erwidern dann die Friedensfreunde, keineswegs

Digitized by Google

sei nur der Krieg der Vater aller Dinge, keineswegs verkümmere der Mensch im Frieden, gar nicht verflache der Friede die Welt, Mensch sein heiße auch im Frieden ein Kämpfer sein, für großen Lebensstil seien auch im Frieden durchaus die Voraussetzungen gegeben. Und dann läßt man in den grellsten Farben, die freilich trotzdem nie an die Wirklichkeit heranreichen können, die Schrecken und den Wahnsinn und das Vernunftwidrige des Krieges hervortreten. In diesen Streit über das Verhältnis der Licht- zu den Schattenseiten des Krieges wollen wir hier nun keineswegs eingreifen. In ganz anderem Sinn soll in dem Nachfolgenden von dem Doppelgesicht des Krieges die Rede sein.

Es scheint mir in der Regel nicht genügend beachtet zu werden, daß der Krieg, nicht minder aber eine lange Reihe alltäglicherer Akte, eine Erscheinung ist, die zu gleicher Zeit ganz verschiedenen Gesichtspunkten der Beurteilung untersteht. Die Verschiedenheit ist eine dermaßen ausgesprochene, daß sie zu einer gleichzeitigen Bejahung und Verneinung desselben Phänomens führen kann. Es sei einer späteren Abhandlung vorbehalten, die Tragweite dieser Einsicht in die Struktur der Wertwelt in weiterem Umfang zum Bewußtsein zu bringen. Für jetzt sei lediglich festgelegt, daß der Krieg angesehen werden kann einerseits als *ein Vorgehen und Verhalten der kriegführenden Staaten und ihrer Einzelpersonen*, das andere Mal als ein *Phänomen des Weltprozesses*, also nicht als Akt einer Einzel- oder Gesamtperson, sondern als ein Vorkommnis, für das der Welt, dem Dasein als Ganzem, die Verantwortung auferlegt wird, als ein Vorkommnis also, das betrachtet wird als Teilphänomen des Gesamtseins. Es ist die Regel, daß die beiden Gesichtspunkte verquickt werden. Und so kann es vorkommen, daß jemand, der vom Standpunkt der Weltkritik aus den Krieg verdammt, eben in Unkenntnis dessen, daß noch ganz andere Ausgangspunkte der Beurteilung vorhanden sind, den Krieg *schlechthin* ablehnt und sich eben damit in Gegensatz zu seinen eigenen, sonst maßgebenden ethischen Überzeugungen bringt. Er zieht mit schlechtem Gewissen in den Krieg. Er glaubt, sittlich betrachtet, selbst den Defensivkrieg ablehnen zu sollen. Denn lasse sich ein Staat, wenn auch nur in der Notwehr, in den Verteidigungskrieg ein, dann, abgesehen von allem unermeßlichen Leid und Wehe, entfeßle er Instinkte unterster Art, bereite er scheußlichsten Greueln, mögen sie auch nur auf feindlicher Seite vorkommen, den Boden, und damit lade er die Ver-

Digitized by Google

antwortung mit auf sich. Besser also, sich allen Forderungen des Feindes unterwerfen, als sich der Kriegsgreuel mit schuldig machen.

Hierbei ist offenkundig ganz unklarerweise der Gesichtspunkt der Weltkritik mit dem der Beurteilung menschlicher Handlungen vermengt. Denn was in der ersten Hinsicht Unwert ist, braucht es keineswegs auch in der zweiten zu sein. Vielmehr werden wir nunmehr zu erweisen suchen, daß der „gerechte" Krieg *sittliche Pflicht* ist. Dabei legen wir zwei Sätze unserer Argumentation zugrunde, einmal den, daß selbstlose Pflichterfüllung das Wesen des Sittlichen in erster Linie ausmacht. Denn wird die Pflicht nicht um der Pflicht willen („selbstlos"), sondern aus anderen, aus selbstischen Motiven erfüllt, dann haben wir es nicht mehr mit dem *Sittlichen*, sondern mit dem *Nützlichen* zu tun. Zweitens: Das Ideal selbstloser Pflichterfüllung gilt nicht nur für den Einzelnen, sondern ebenso für den Staat. Für den ethisch Orientierten gibt es keinen höheren Wert, als, mit *Kant* zu reden, den „guten Willen", d. h. die selbstlose Pflichterfüllung. Der sittliche Mensch fordert *ausnahmslose* Verwirklichung dieses höchsten Wertes von sich selbst, von den andern, von Verbänden anderer, also auch vom Staat. Denn wo jener höchste Wert, jener Wert aller Werte nicht realisiert ist, da hat für den *ethischen* Menschen das Leben überhaupt keinen Sinn mehr. Gar keine Rede davon also, daß, wie die reifen, weltkundigen, realpolitischen Praktiker, an ihrer Spitze *H. v. Treitschke* in seiner „Politik", die „Ideologen" in mitleidiger Nachsicht belehren, daß die Ethik für den Staat, der nichts anderes als Macht sei, gar nicht gelte, oder daß für ihn eine von der für das Individuum gültigen grundverschiedene in Betracht komme. Es gibt nur *eine* Ethik, so gut es für den *sittlichen* Menschen nur einen obersten Wert gibt: den guten Willen, die selbstlose Pflichterfüllung. *Worin* die Pflicht besteht, ist eine davon ganz unabhängige Frage, die wir hier, als *jetzt* nebensächlich, nicht zu erörtern brauchen. Wir geben also den gewiegten Praktikern, die den Krieg „biologisch" oder weiß Gott wie „begründen", d. h. rechtfertigen wollen, ihr Achselzucken und ihr Lächeln und ihr Mitleid zurück, auf eine Bekehrung zu unserem Standpunkt übrigens durchaus verzichtend. Denn wer von der Gewalt des ethischen Erlebnisses nichts verspürt, wer den „guten Willen", wenn auch nur kontemplativ, noch nicht *erlebt* hat, der ist eben ganz oder halb blind für jenen Wert und weiß gar nicht, wovon wir reden.

Digitized by Google

Mit dem Satz aber, daß selbstlose Pflichterfüllung, nennen wir sie den Hingabewert, ethisch betrachtet — und wir betrachten hier durchlaufend ethisch — den Höchstwert darstellt, ist untrennbar ein zweiter verbunden. Habe ich die Pflicht, selbstlos die Pflicht (welchen Inhalt diese hat, ist jetzt gleichgültig) zu erfüllen, und ist, so zu handeln, die denkbar höchste Pflicht, die Pflicht aller Pflichten, dann habe ich auch die Pflicht, jede Störung in der Erfüllung meiner Pflicht, in der Vollbringung meiner sittlichen Lebensarbeit, *unbedingt* und *unter allen Umständen* abzuwehren und mich dabei, *wenn es anders nicht geht*, der radikalsten Mittel bis zum Kampf auf Leben und Tod zu bedienen. Damit ist der Krieg eventuell als sittliche Notwendigkeit nachgewiesen, der Krieg mit all seinen Schrecknissen. Denn wie der Einzelne, so hat auch der *Staat* seine Lebenspflicht, etwa die, in seinem Bereich höchster Kultur, höchstem Menschentum direkt und indirekt zum Dasein zu verhelfen. Jedes *notwendige* Mittel, dem Feind zu schaden oder, in positiver Wendung, die Erfüllung der sittlichen Lebenspflicht den Angriffen des Feindes gegenüber sicherzustellen, ist nun sittlich nicht nur gerechtfertigt, sondern gefordert, selbst wenn damit die Schädigung fremder *sittlicher* Existenz verbunden sein sollte. Denn zuerst habe *ich* meine sittliche Lebensaufgabe zu erfüllen und *alles* zu tun, Störungen unter Umständen mit Mitteln grauenhaftester und entsetzlichster Art, soweit es anders nicht möglich ist, abzuwehren und wenn es dabei *unvermeidlich* wird, als Staat bei Gelegenheit der Bombardierung feindlicher Städte friedliche Bürger zu gefährden, ja, nun unsererseits sittliche Existenzen zu vernichten, so ändert das an unserer Pflicht gar nichts und ebensowenig an dem Umstand, daß wertwidrige Folgen aus jener obersten Pflicht erstens diese Pflicht selbstverständlich nicht aufheben, nichts daran ändern, daß wir in selbstloser Erfüllung jener Pflicht den höchsten Wert repräsentieren, und daß zweitens jene Folgen nicht *uns*, sondern dem Gesamtsein, dem Weltverlauf, der so geartet ist, daß wertwidrige Folgen mit der Realisierung des höchsten sittlichen Wertes verknüpft sein können, zur Last fallen.

Also nur, wo das Motiv der Kriegführung die Verteidigung der *sittlichen* Existenz ist, ist der Krieg sittlich gerechtfertigt. Dann aber stellt die Kriegshandlung zugleich einen sittlichen Hochwert dar. Durchaus nicht aber ist der Krieg durch die „Selbsterhaltungspflicht", wie man meistens hört, durch eine Art Notrecht zu rechtfertigen. Es

Digitized by Google

gibt, ethisch betrachtet, keine Pflicht zur Selbsterhaltung um der Selbsterhaltung willen. Denn *an sich* ist die Selbsterhaltung, ist das Leben nicht nur nicht der Güter höchstes, sondern, ethisch genommen, überhaupt kein Gut, vielmehr vollkommen wert- und belanglos. Das Leben ist kein Selbstwert, sondern ein nur mittelbarer Wert, nur insofern von Belang, als es die *Voraussetzung* für die Verwirklichung des sittlichen Hochwerts, selbstlose Erfüllung sittlicher Lebensaufgaben, darbietet. Und ausnahmslos hat dieser Hochwert realisiert zu sein. Auch die *Not* hat dieses Gebot zu kennen. Vielfach aber, und nicht nur unter den Vertretern der christlichen Lebensanschauung, begegnet man der Auffassung, der Krieg sei unter *allen* Umständen sittlichkeitswidrig, eigentlich solle man „nicht widerstreben dem Bösen" und, statt Krieg zu führen und damit die sittliche Idee aufs tiefste zu beleidigen, solle man sich lieber zugrunde richten lassen. Aber freilich, wir seien einmal Menschen, leben in einer Welt der Unvollkommenheit, dürfen also den Bogen nicht überspannen, sollen Maß halten auch in der Tugend, nichts übertreiben, und so beschwichtigt man sein Gewissen. Aber das sittliche Ideal ist *maßlos* in seinen Ansprüchen. Es fordert bedingungslose uneingeschränkte Unterwerfung. Kompromisse und Halbheiten gibt es auf ethischem Boden nicht. Mag die Erfüllung der sittlichen Forderungen zu den unerhörtesten Ungeheuerlichkeiten führen, mag sie die ganze menschliche Gesellschaft aus den Fugen gehen lassen: *gar kein* Dasein ist immer noch besser als ein sittlichkeitswidriges, oder als ein durch Unsittlichkeit erkauftes.

Aber der Defensiv- bzw. Präventiv-Defensivkrieg ist ja unter gekennzeichneten Umständen nicht nur ein Recht, sondern eine sittliche *Pflicht* und damit ein sittlicher Wert. *Gleichzeitig* aber — und damit treten wir, den bisher festgehaltenen Gesichtspunkt aufgebend, in die bereits angedeutete von der seither durchgeführten grundverschiedene zweite Betrachtungsweise ein — ist vom Standpunkt der Weltkritik aus dasselbe Phänomen ein sittlicher Unwert. Nicht etwa des namenlosen Elends und Unglücks wegen, das der Krieg über die Menschen bringt. Denn Glück und Unglück, Wohl und Wehe, Lust und Schmerz sind, ethisch betrachtet, „Adiaphora", also irrelevant, d. h. weder Wert noch Unwert. Denn ist Selbstentäußerung, selbstlose Hingabe an die Lebenspflicht unter radikalster Ausschaltung jeglichen persönlichen Anspruchs, sittlich gesehen, der Wert der Werte, dann doch nur des-

Digitized by Google

halb, weil subjektives Interesse, persönliches Wohl und Wehe höheren Werten, nämlich den Werten geistiger, d. h. persönlicher, ästhetischer, intellektueller Kultur gegenüber, an die selbstlos direkt oder indirekt sich hinzugeben eben den sittlichen Hochwert ausmacht, als belanglos, an sich einfach nicht in Frage kommend empfunden wird. Ist aber *mein* Wohl belanglos' dann auch das meines *Nächsten*, weiterhin *aller* meiner Nächsten, d. h. der *Gesamtheit*. Die Nächstenliebe ist also gar kein sittliches Ideal, und *Tolstoi* und seine Anhänger, die dem „Ideal" der Nächstenliebe zuliebe den Kriegsdienst verweigern, befinden sich demnach in sittlichem Irrtum.

Nein, der in Wahrheit zu erhebende Einwand gegen den Krieg ist ein vollkommen anderer. Er bezieht sich nicht auf zerbrochenes Lebensglück, nicht auf unermeßliches Leiden, sondern darauf, daß der Weltlauf so geartet ist, daß er dem sittlichen Staat überhaupt Veranlassung dazu gibt, das Mittel des Krieges zu ergreifen, damit auf feindlicher Seite ungezählte *sittliche*, mindestens sittlichkeitsfähige Existenzen zu vernichten und, was noch weit schwerer wiegt, wie es im gegenwärtigen Weltkrieg nicht nur hinsichtlich der Kosaken der Fall ist, den Wahnwitz, die Bestialität und das Infernalische zur Auslösung zu bringen. Nicht daß Dörfer und Städte, nicht einmal daß Kunstwerke ersten Ranges vernichtet werden, macht uns so sehr zu schaffen, und auch nicht, daß der Tod seine ungeheuere Ernte hält. Denn was den letzten Punkt betrifft, so ist ein langes oder gar ein ewiges Leben keineswegs ein ethisches Desiderat. Die ideale Forderung hat durchaus hypothetischen Charakter: nur *wenn* Menschen da sind, und so lange sie da sind, beansprucht sie ihre Erfüllung. Dann allerdings auch die *restlose*, volle Erfüllung, und wenn das fast nie, ja überhaupt nie der Fall ist, so begründet das den schroffsten Protest gegen den Weltverlauf. Auch dabei bleibt es selbstverständlich, daß die Beeinträchtigung oder Vernichtung sittlicher Existenzen durch Einzelpersonen oder Staaten, ausgenommen es geschehe in der Defensive oder Prävention, zum Äußersten der Unsittlichkeit zählt. Was die Vernichtung von Werken der Kultur, schöner Städte, wertvoller Bilder, Plastiken, Bauten, herrlicher Bibliotheken betrifft, so ist zu bedenken, daß das „Wertobjekte" sind, die an sich, abgesehen davon, daß sie in lebendigen Geistern geistige Werte ästhetischer, intellektueller und anderer Art lebendig werden lassen, tot sind und an sich nicht den geringsten Sinn oder Wert haben. Ihre Zerstörung gibt im Gegenteil den

Digitized by Google

erwünschten Anreiz, mit um so angespannteren Kräften neues Leben aus den Ruinen emporblühen zu lassen.

Was uns unerträglich ist, das ist lediglich der Umstand, daß das Weltgeschehen so verläuft, daß es dem sittlichen Staat in Form des Krieges wertwidrige Akte, wie durch die Defensive notwendig gewordene, *sittlich* notwendig gewordene, *insofern einen Wert repräsentierende* Beeinträchtigung und Vernichtung fremder sittlicher Existenz zur sittlichen Pflicht macht, daß demnach ein und derselbe Akt zugleich wertgemäß und wertwidrig werden kann. Denn wenn wir vorhin den Tod an sich so gut wie das Leben an sich zu dem Belanglosen gerechnet haben, so ändert sich dadurch *daran* nichts, daß die Vernichtung eines sittlich unfertigen, im Werden begriffenen Subjekts zu den schlimmsten Widersittlichkeiten gehört. Und darin ferner liegt in der in der bewußten anderen Hinsicht zugleich wertvollen Kriegshandlung ein Unwert, — der nicht dem sittlichen Subjekt, sondern der Welteinrichtung zur Last fällt — daß sie, wie gesagt, eine Unsumme des Unsittlichen zeitigt, „auslöst". Die unbeschreiblichen Schmutzereien der Kosaken, ihr viehisches Verhalten, ihre infernalischen Schandtaten an den Juden, von anderen Grausamkeitsakten gar nicht zu reden, dann aber auch die Summe von Armseligkeit, Mattheit, Kleinlichkeit, die lächerliche Form, in der sich die Religiösität der jetzt die Kirchen anfüllenden, im tiefsten Grund Lauen und Indifferenten und Wertlosen äußert, *das* ist Gegenstand unseres Protestes.

Es fehlt nicht an Rechtfertigungsversuchen all dieses Unwerts. Ästhetisch gestimmte Geister finden den Krieg mitsamt allem Unwert „herrlich". Kommt man ihnen mit der Vergewaltigung wehrloser feinorganisierter Frauen, dann fragen sie, ob man nicht wisse, daß ein so übersensibler Geist, wie *Novalis*, die Vergewaltigung eines jungen, zarten Weibes für den höchsten irdischen Genuß erklärt habe. Das Leben sei dazu da, vielgestaltig, bunt, farbig, widerspruchsvoll zu sein. Das *ist* ein Standpunkt, so *kann* man denken und empfinden, aber nur dann, wenn man von ethischen Erlebnissen höchster Ordnung nichts weiß, nur dann, wenn man *bewußt* außersittlich sein und den elementarsten sittlichen Forderungen ins Gesicht schlagen will. *Religiös* gerichtete Geister berufen sich auf die Unerforschlichkeit der Wege Gottes. Der Unwert — und plötzlich werden ihnen Gottes Wege nun trotzdem erforschlich — habe im Zusammenhang des Gesamtgeschehens seinen tiefen Sinn, seine tiefe Berechtigung. Wir leugnen es, daß vom

Digitized by Google

Standpunkt der Kritik des Weltgeschehens aus der Unwert, wenn auch nur als Mittel zum Zweck, in sittlicher Hinsicht berechtigt ist. Denn, wie schon gezeigt, sind mit dem Kardinalerlebnis des ethischen Menschen untrennbar gewisse Wertungsvoraussetzungen verbunden, ohne die jene Höchstschätzung des Hingabewerts gar nicht zu erklären wäre. Es ist die Mißachtung des Wertes persönlicher Befriedigtheit, also des Glück- oder Lustwertes höheren (nämlich den geistigen) Werten gegenüber. Weiter: Wenn Selbstlosigkeit, wenn der gute Wille, wenn der Hingabewert der alle anderen Werte überstrahlende Wert ist, wenn eine Menschenseele, die ihn nicht in sich birgt, ethisch genommen, unerträglich, einfach nicht existenzberechtigt ist, wenn es besser ist, sie wäre nie geboren, wenn das Leben seinen Wert *verloren* hat, wo selbstisches Wesen das Haupt erhebt, dann ist klar, daß es den Teufel mit Beelzebub austreiben heißt, wenn man die Selbstlosigkeit durch *Selbstsucht* befördern, wenn man einer zukünftigen sittlich-geistigen Kultur der Menschheit zuliebe, so wie es jetzt geschieht, als Zuchtrute, Erziehungsmittel, oder wie man sonst will, Unsittlichkeit, z. B. die viehischen Akte der Kosaken, tagtäglich in ungeheurem Maße in die Welt setzt und gesetzt hat. Es ist widersittlich, ein widersittliches Mittel in den Dienst eines sittlichen Zwecks zu stellen. Ist sittlich-geistige Kultur ein Wert, dann soll er *ausnahmslos* verwirklicht sein. Ist die Wirklichkeit so beschaffen, daß sie ohne widersittliche Mittel sittlich-geistige Werte und Zwecke nicht zum Dasein bringen kann, dann schlägt sie eben damit der sittlichen Idee ins Gesicht und es ist heiligste Wahrhaftigkeitspflicht, ohne Deutelei mit unverblümten Worten allen theologischen Behauptungen und allen „religiösen Erlebnissen" zum Trotz festzulegen, daß der Weltverlauf ganz besonders in diesen Tagen ein durch und durch *widersittlicher* ist. Wenn *heute* das sittliche Ideal (wenn auch nur als Mittel zum Zweck der Erziehung des Menschengeschlechts) beleidigt wird, so ist das ein für allemal ein unauslöschlicher Schandfleck und durch nichts, durch keine noch so strahlende daraus hervorgehende Kultur der Zukunft zu rechtfertigen. Das Dasein darf nicht atomistisch erlebt werden, es ist als *Einheit* zu ergreifen. Meistens aber empfindet man es als nicht so nötig, daß schon die *Gegenwart* das Ideal verwirkliche, es schade nicht so viel, wenn es heute beleidigt werde, die Hauptsache sei, daß die Zukunft den Wert bringe. Das ist ganz äußerlich gedacht und empfunden. Ob es die Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft ist, die dem

Digitized by Google

sittlichen Wert zuwider ist, ist, wo es sich um die feinsten, zartesten, innerlichsten Dinge, die geistigen Werte, handelt, ebenso gleichgültig, wie das äußerliche Moment der Zeitdauer der Idealwidrigkeit, die von ihrer Idealwidrigkeit und damit Ungeheuerlichkeit und absoluten Verwerflichkeit, Unsühnbarkeit und Unentschuldbarkeit nicht das Geringste verliert, auch wenn sie sich nur über Minuten hinziehen sollte. Es stellt also der Krieg, welches auch die mit ihm verfolgten hohen Absichten seien, vom Standpunkt der Beurteilung des Weltgeschehens aus eine sittliche *Wertwidrigkeit* dar. Er ist, um es noch einmal zu sagen, somit, da er sich ja, wie gezeigt, von anderem Gesichtspunkt aus, nämlich dem der Kritik des Verhaltens von von sittlichen Motiven getriebenen Staaten und ihrer Einzelpersonen, als sittliche *Notwendigkeit* erweist, in der wohl sattsam gekennzeichneten Hinsicht *zugleich* sittlicher Wert und sittlicher Unwert.

Wir brechen unsere Untersuchung hier ab. Nur *darum* war es uns zu tun, das Problem des Krieges in einer neuen Gestalt zum Bewußtsein zu bringen. Insbesondere lassen wir an dieser Stelle die Frage ganz offen, ob vielleicht nicht etwa nur in unserer unvollkommenen Wirklichkeit, sondern seinem *Wesen* nach Wert ohne Unwert gar nicht möglich ist, so daß, wer Wert ohne Unwert wollte, in Wahrheit auch den Wert nicht wollte. Wie auch die Antwort auf diese Frage ausfallen möge, an unserem Ergebnis, daß der Krieg, obwohl einerseits sittlicher Wert, doch *zugleich* sittlich Unwert ist, wird dadurch nichts geändert. Den Krieg als Erziehungsmittel oder Zuchtrute zu verwenden, bliebe, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, auf alle Fälle widersittlich. Daß als Folie des Werts — also jetzt nicht mehr als Zucht- und Erziehungsmittel — gerade der Krieg *entbehrlich* ist, das beweist die jüngste hinter uns liegende Friedensperiode mit ihren ungezählten von einem Kriege niemals berührten wertvollen Existenzen, von denen niemand wird sagen wollen, daß wir, die durch den Krieg Hindurchgehenden, dieses Hindurchgehens wegen den Wert, etwa den ästhetischen, den wissenschaftlichen oder den der Persönlichkeit, intensiver erleben. Nur *darum* könnte es sich bei der genannten Frage also handeln, ob in der Tat Wert und Unwert zusammengehören und, wenn es so wäre, ob dann der Unwert um des Wertes willen in Kauf genommen oder ob des Unwertes wegen auch der Wert verneint werden müßte, so daß *kein* Wert besser wäre, als ein nur unter der Bedingung des Unwerts möglicher. Das *könnte* zu einem Pessimismus

Digitized by Google

führen, dem gegenüber der *indische, Schopenhauer*sche, *Hartmann*sche nicht anders denn als harmlos bezeichnet werden müßte. Denn die Unrealisierbarkeit des *Glückswertes* führt die genannten Pessimisten zur Verneinung des Daseins. Uns aber ist, was im *Zentrum* des indischen, Schopenhauerschen oder Hartmannschen Denkens steht, *überhaupt kein Problem*, da wir ja den geistig-sittlichen Werten gegenüber den subjektiven Wert, den Glückswert, als so *irrelevant* erkannt haben, wie sein Gegenteil. Und dann bezieht sich der von uns ins Auge gefaßte Pessimismus nicht nur auf das *Dasein*, auf die Wirklichkeit, sondern auf die *unwirkliche*, rein ideale *Welt der Geisteswerte*. Und ganz unberührt lassen wir ferner das Problem, das wir am Beispiel des Krieges nicht lösen, sondern nur stellen wollten, das bisher ganz unbemerkt gebliebene Problem, wie die Gleichzeitigkeit der Wertgemäßheit und Wertwidrigkeit, eines und desselben Phänomens hinzunehmen ist, *das Problem der Antinomie der Werte*.

c) DIE ANTINOMIE DER WERTE

1920 'Formen der Antinomie der Werte sind im Vorhergehenden schon verschiedentlich berührt worden. Es sollen hier die wichtigsten Arten zusammengestellt werden.

1. Die schwerwiegendste Antinomie liegt in folgendem: Erst die Fühlensfähigkeit erzeugt den Wert. Für Wesen, die den Geisteswert nicht fühlen, gelten auch nicht seine Forderungen. Genauer, es besteht keine Gewissensverpflichtung für sie. Wohl aber fordert äußerlich der *gefühlte* Wert, der in anderen Subjekten gefühlte Wert — aber *gefühlt* muß er sein, sonst ist er nur Idee —, auch von den ihn *nicht* fühlenden Wesen Unterwerfung. Gleichzeitig besteht aber die Antinomie, daß eine *Gewissens*pflicht seitens jener Wesen nicht nur nicht besteht zu dieser Unterwerfung, sondern daß diese sogar die *Pflicht* haben, sich der Vergewaltigung zu widersetzen, die seitens der ersten Wertvertreter Pflicht ist, welche, wo innere Unterwerfung und Überzeugung nicht glückt, äußerlich unterwerfen, Gewalt gebrauchen *müssen*. Die Antinomie besteht also darin, daß der Wert ebenso anerkennt, daß das Gewissen für das Subjekt die einzig ethische Instanz ist, wie er es verwirft. Er fordert vom Subjekt, daß es nur nach dem Gewissen handle, widerspricht aber dessen Stimme, denn er erhebt objektive ethische Forderungen. So wird das *Gewissen* vom Wert als

Digitized by Google

Emanation des Seins verdammt, trotzdem aber vom Subjekt die Befolgung seiner Stimme verlangt.

2. Der *Staat* muß *ethisch* die Unterordnung des sittlichen Individuums unter seine sittlichen Zwecke fordern und zugleich anerkennen, ja fordern, daß das Individuum die Forderung *nicht* anerkennt. Ebenso negiert und bejaht zugleich das Individuum jene sittlichen Staatsforderungen, doch nur so, daß *es* die Pflicht hat, den Staat zu verbrauchen, der Staat aber die Pflicht, das Individuum zu verbrauchen. Das Individuum hat *seinen* Aufgaben zu leben. Insofern verneint es die Staatsforderung. Für den Staat nur besteht die Pflicht, vom Individuum Aufopferung für die Staatszwecke zu verlangen, nicht aber für das Individuum. Denn sonst bestünde Selbstzersetzung der sittlichen Idee: das Individuum müßte sich *zugleich* für den Staat aufopfern und nicht aufopfern. Wohl aber muß das Individuum anerkennen, daß *für den Staat* (sonst aber für niemanden!) die genannte Forderung gilt! Übrigens kann es wiederum Pflicht werden, daß gegen seine Überzeugung das Individuum sich den Staatsforderungen unterwirft, wenn diese Unterwerfung einzig die Fortsetzung der sittlichen individualen Existenz ermöglicht. Freilich soll der Staat soviel wie möglich betrogen werden.

3. Eine Antinomie liegt ferner in der *Kompromißethik des Subjektwillens*[1]: 'der Widerstreit des Wertwillens und Subjektwillens. Der Wert will restlose Befolgung seiner rigorosen Forderungen, das wertbejahende Subjekt in Hinblick auf das Menschenmögliche, auf die Wirklichkeit, der gegenüber es machtlos ist, Befolgung nur eines Ausschnitts der Forderungen, was dem Wertwillen widerspricht.'

4. Nicht verwechselt werden darf die *Ethik des Weltprozesses* mit der *der sittlichen Subjekte*. Letztere kann den *Krieg* rechtfertigen, erstere nie[2]. Für die Individualethik gilt der Satz: „Der Zweck heiligt die Mittel", für die Weltethik nicht. Individualethisch kann die Beförderung großer Sittlichkeit oder die Verhütung großer Unsittlichkeit durch geringe Unsittlichkeit (aber nie durch große) sich rechtfertigen, weltethisch nie. Bei einem Defensivkrieg darf das ethische Staatssubjekt *nicht* fragen nach der Unsittlichkeit, die es in den eigenen und den feindlichen Reihen, ohne sie verhüten zu können, auslöst. Wohl aber fällt sie zur Last dem *absoluten* Subjekt, das damit sich

[1] Vgl. Abschnitt D, Kapitel 3.
[2] Vgl. Unterabschnitt b, Kapitel 2, S. 253 bis 262.

Digitized by Google

richtet. Weltethisch betrachtet, darf das ethische Staatssubjekt sich unsittlicher Mittel, wie der Bombardierung von Städten, der Bedrohung der Nichtkombattanten nicht bedienen. Die Tötung einer *sittlichen* Persönlichkeit, die sich mir nicht feindlich entgegenstellt, ist durch nichts gut zu machen. Man könnte allerdings verlangen, daß sie sich auf die Seite des Angegriffenen schlage, und wenn dazu keine Zeit mehr vorhanden, daß sie sich dem Angreifenden widersetze. Tut sie dies nicht, dann ist sie mit mein Feind. Aber die Kinder! Daran scheitert der Versuch, weltethisch den Krieg, ebenso Vergeltungsmaßregeln usw. zu rechtfertigen.

5. Daß das Subjekt *den Wert erarbeitet und erkämpft,* ist relativ wertig, absolut aber wertwidrig, da die ideale Forderung restlose unvermittelte Erfüllung verlangt. Es sollte der Wert ohne Anstrengung realisiert sein, überhaupt schlechthin da sein, nicht lang entwickelt werden. Der Wert verlangt Realität des Wertes, nicht erst „Verwirklichung". Er verlangt Wert*vollkommenheit,* nicht allmähliches Werden im Kampf. Letzteres ist ihm *Un*wert, abgesehen natürlich von dem mit dem Kampf verbundenen Subjekt- und Hingabewert. Während also Erarbeitung und Erkämpfung des Wertes Pflicht des Subjekts ist, verneint der Wille des Wertes das *Werden* des Wertes und fordert sein *Sein.* Eine Handlung kann also, *Mendelssohn* entgegen, sehr wohl zu gleicher Zeit sittlich möglich und unmöglich sein[1].

6. Individualethisch *genügt der gute Wille,* weltethisch *nicht. Fries* verkennt das Antinomienproblem völlig[2]. Ebenso personalistisch *Nelson*[3]. Die Handlung brauche keinen Wert zu haben, gemeint ist Objektwert, um der Pflicht zu genügen. O doch! Nur ist der vom Absoluten gefordert. Das objektiv *inhaltlich* richtige Handeln ist eine an *Gott* sich richtende Forderung[3]. Vom Menschen kann nur verlangt werden, daß er dem *Gewissen* folgt. Umgekehrt ist es nur weltethisch der Wert der Aufgabe, der den Wert einer Tat bestimmt, nicht individualethisch, wie *Lasker*[4] meint. Hier ist es der Subjektwert. Andererseits wiederum hat, wenn einer das Böse ohne besondere sittliche Intention einfach unterläßt, das als Schickung des Absoluten immer noch Wert (gegen *Nelson*[3]), nur hinsichtlich des Subjekts hat es keinen.

[1] *Hamann,* Werke IV. S. 44.
[2] Wissen. S. 264/265 u. 272.
[3] Ethik. I. S. 267/268 — vgl. 227 — 269.
[4] Die Philosophie des Unvollendbaren. Veit & Comp., Leipzig 1919. S. 115.

Digitized by Google

7. *Ehrfurcht vor Realitäten* ist höchstens als Vorläufigkeit individualethisch zulässig; weltethisch aber ist sie wertwidrig[1].

8. *Heteronomie* kann sittlich notwendig sein, da, wo das sittlich gewillte Subjekt nicht die Urteilskraft zur unmittelbaren Erfassung der sittlichen Forderung besitzt, *zugleich* aber ist sie widersittlich, insofern das *Welt*wesen letztes Subjekt des heteronomen Verhaltens ist.

C. PERSONALISTISCHE LEBENSANSCHAUUNGEN ALS ANTITHESEN DER GEISTIGEN

a) DER EUDÄMONISMUS

'Es ist das Wesen der geistigen Ethik, *Impersonalismus* zu sein, das heißt eine Anschauung, die sich in keiner Weise nach *Personen*, sondern nur nach *Werten* richtet. Ihr gegenüber stehen alle *personalistischen Lebensanschauungen*, sei es nun, daß sie Glück, also Subjektives, zum Sinn des Lebens rechnen, wie der *Eudämonismus* es tut, sei es, daß sie den *ethischen Naturalismus* vertreten, also statt nach Werten, sich nach der Wirklichkeit, die ja meist als Person gefaßt wird, orientieren.

Den Eudämonismus habe ich schon in früheren Schriften als nicht sittliche Lebensanschauung nachgewiesen, wobei sich der Altruismus als ebenso wie der Egoismus verwerflich herausgestellt hat. Jenen Ausführungen ist nichts Wesentliches mehr hinzuzufügen. Es bedarf nur noch einiger ergänzenden Bemerkungen.'

Zunächst ist vor einem täuschenden Gedankengang zu warnen. Der Impersonalismus postuliert und urgiert Werte als Objekte der Hingabe. Die Hingabe selbst ist gleichfalls Wert. Wert sein heißt aber *Strebens*- oder Triebbefriedigung setzen können. Also ist mit der Wertforderung vom *Im*personalismus subjektive Befriedigung gefordert. Also, so könnte man denken, figuriert subjektive Befriedigung im System des Impersonalismus, diesen aufhebend, als Wert. Dem ist aber nicht so. Denn nicht alles Geforderte ist Wert im Sinne von gutem Wert, von Endwert. Dem Impersonalismus ist subjektive Befriedigung lediglich Wert*grund*, der selbst nicht als Wert *genommen* wird. Wertgrund braucht nicht selbst Wert zu sein.

[1] Gegen *Lasker*, a. a. O. S. 580.

Digitized by Google

Man kann den Eudämonismus auch nicht dadurch retten, daß man die Glücks- und Befriedigungs*inhalte* mit *Scheler*[1] unter völliger Abstraktion vom Glücks- und Befriedigungs*moment* und so impersonalistisch faßbar nimmt, so daß man objektive, impersonalistische Hingabe an sie fordern kann. Denn jene Inhalte sind eben doch nur Befriedigungsqualitäten, und wenn sie angestrebt werden, dann werden eben doch nur bestimmte Arten von Befriedigung, Befriedigung von diesem und jenem Charakter angestrebt, und das ist widersittlich. Der unendliche Reichtum der Glücksinhalte bedeutet nur eine Unendlichkeit von Befriedigungsinhalten, und darum fällt er aus der sittlichen Sphäre hinaus. Anders verhält es sich dagegen etwa bei der Erkenntnis. Erkenntnis ist wohl lustbetont, sie ist aber nicht eine Lustart, wie die Glücksinhalte. Die Glücksethik ist endlich auch nicht damit zu halten, daß man mit *Fries*[2] behauptet, Glück und Unglück gehöre nur zur Erscheinung, nicht zur Welt an sich, die, wie *Fries* erschleicht, Vernunft sei.

Doch erhebt sich jetzt noch eine weitere Frage: ist es möglich, Befriedigung *objektiv* zu erleben? Also zwar verbohrt zu sein in sein Ich, aber in diesem Verbohrtsein dieses Verbohrtsein als *Wert*, als ideale Forderung erleben? Natürlich kann man subjektive Befriedigung als objektiven Wert erleben. Und im Zustand realisierter subjektiver Befriedigung kann man zugleich wertgerichtet sein, d. h. eben diese Befriedigung als objektiven Wert, als etwas, das selbstlos zu realisieren ist, nehmen. Aber dieses Wertgerichtete tritt eben nur *neben* die realisierte Befriedigung, die *wesens*mäßig — denn das *ist* Befriedigung — ichgerichtet ist. Der Hingabewert aber verneint das Ichgerichtete, in welchem Zusammenhang es auch auftreten mag. Hingabe ist Wertrichtung und erklärt Ichrichtung, auch beim heiteren, seligen Gott, für wertwidrig. Insbesondere unbescheidene, selbstgenugsame Ichrichtung, Ichrichtung, die die Werte und Wertgegenstände für das Ich verbraucht. Ein solcher Gott ist sittlich betrachtet *widerlich*.

Gewiß ist mit dem Glück Freude verbunden über das Glück. In dieser Freude kann Demut, Frohsinn, Heiterkeit, Dankbarkeit sein. Das sind aber alles personalistische, wenn auch sympathische Elemente. Anders beim Enthusiamus. Das ist wertgerichtete Freude, nicht ichgerichtete. Der Fehler des Eudämonismus ist, zu glauben, es gäbe

[1] Formalismus. I. S. 418.
[2] Wissen. S. 322.

Digitized by Google

nur Glücksstreben. Erkenntnisstreben, Streben nach Schönheit, Persönlichkeit, Seelengrund ist aber kein *Glücks*streben. Nicht einmal das Streben nach Empfindungen (bestimmten Geschmacks-, Tast-, Geruchsempfindungen usw.) ist Glücksstreben. Nur wenn diese als Befriedigungsvermittler erstrebt werden. Glück ist ein subjektiver Wert. Er setzt nicht Bedürfnis voraus (*Fries*[1]), sondern Streben, er bedeutet die Befriedigung des Ich, seinen Zustand bei strebensgemäßen psychischen Inhalten (Erlebnissen, Zuständen, Funktionen wie Erkennen, Anschauen usw.). In engerem Sinne nur bei befriedigten zentralen Strebungen. Bei peripheren Strebungen liegt nur „Befriedigung" vor. Dieser Zustand, das Glück, ist *selbst* Gegenstand eines Strebens, eben des Glücksstrebens, das aber nicht das Streben überhaupt ist.

Am höchsten stehende Menschen, meint *Nelson*[2], handeln am seltensten aus Pflicht, weil aus Neigung. Grundfalsch ist das. Das Motiv der sittlichen Handlung darf nicht die Befriedigung sein, die sie *mir* bereitet („aus Neigung"), sondern die sie dem *Ideal* vermittelt. Sie hat zu geschehen *als* eine gesollte, *aus* Pflicht. Trotzdem hat die Neigung ihre Stelle in der Ethik. Sie inauguriert den *Wert*, aus dem die idealen Forderungen sich ableiten, nicht aber darf das sittliche Subjekt die Wertforderungen *deshalb* realisieren, weil es ihm, dem Subjekt, sondern weil es dem *Wert* Spaß macht. Es gibt also sehr wohl ein Gebot, *aus* Pflicht zu handeln[2]. Sonst müßte ja der Wert, der die idealen Forderungen bzw. die Pflichten setzt, einverstanden sein, wenn er selbst relativiert und einem anderen, z. B. dem Glückswert, *unter*geordnet wird. Der Wert setzt sich aber als das Absolute und verlangt Erfüllung der Pflichten aus Pflicht.

Noch ein Wort zur *Nächstenliebe*. *Scheler* versucht mit verschiedenen Argumenten darzutun, daß christliche Liebe nicht Altruismus sei, sondern etwas Höheres. Sie sind aber allesamt nicht stichhaltig. Liebe im christlichen Sinne ist eben Richtung auf Fremdwert, statt auf persönlichen Wert. Und daran wird gar nichts geändert durch die Bemerkungen *Schelers*[3]. Der Sinn der Liebe mag im Liebesakt und Liebesleben liegen, wesentlich ist aber doch, wenn auch dem Liebenden nicht zweckhaft bewußt, die Intention auf den alter. — Liebe im christlichen Sinne, meint *Scheler*[3] weiter, sei ein Herablassen aus

[1] Wissen. S. 149.
[2] Ethik. I. S. 102 — 219.
[3] Abhandlungen. I. S. 134 — 138.

Digitized by Google

einem Überfluß an Kraft und Hoheit. Gut. Wir Menschen aber jedenfalls haben dazu keine Zeit. Abgesehen davon hat allerdings dieses Herablassen aus Überfülle Wert, aber nur der Überfülle und des Überströmens wegen, *nicht* deshalb, weil Transzendieren, weil Interesse am Anderen über dem geistig-sittlichen Interesse am Individuum, am geistigen Subjekt selbst stünde. Tatsache bleibt[1], daß *Jesus* unmittelbare Wechselwirkung in liebender Gesinnung zwischen den sittlichen Subjekten fordert und die splendid isolation nicht gelten lassen würde. Und die Vorliebe für die Armen hat sicher ihren Quellpunkt in einem Zurücktretenlassen der Pflichten gegen sich selbst und einer Überschätzung der gegen den Nächsten. Den sittlichen Wert des Individuums sieht *Jesus* in dem, was das Subjekt anderen ist, in den für den Dienst am Nächsten in Frage kommenden Tugenden und Kräften, nicht etwa in reiner Erkenntnis usw. Sehr charakteristisch ist der von Scheler[2] ausgesprochene Ekel an den Guten, die es einsam zu sein vermögen. Es sein zu *können*, wenn andere den Wert nicht zu realisieren vermögen, also *einsam* geistige Werte realisieren zu können, eventuell blutenden Herzens geliebte Menschen im Unwert verharren sehen können und trotzdem der Pflicht genügen, da, wo die Realisierungsbedingungen die besten sind, nämlich im *eigenen* Selbst, also sittliche Arbeit zu tun, das gerade ist höchste sittliche Tugend. Allerdings ist *Jesus*[2] individuelles Seelenheil unendlich wesentlicher als das Wohl der Gesamtheit. Deshalb ist aber Jesus noch lange nicht Individualist. Denn eben *Liebe* ist Seelenheil. Übrigens kann Wertrealisierungsstreben in Personen unmöglich als solches Liebe heißen. Zur Liebe wird es erst, wenn das Motiv der Wertrealisierung die Seligkeit der Person des „Nächsten" ist! Nicht auf das Göttliche im Menschen um des Göttlichen willen[2] aber geht die christliche Liebe, sondern um der Seligkeit willen. Sonst wäre die christliche Liebe Ideenliebe, was nicht der Fall ist. Allerdings ist die Liebe nicht dem „Leben" dienend[3], aber der *Seelen* Seligkeit dienend ist sie. Die stürmische Liebe zum Ganzen der Welt, einschließlich Zöllner und Sünder[3], aber ist gerade widersittlich. Der Sittliche soll nur das Ideal lieben. Keine Solidarität mit wertwidrigem Sein! Die christliche Liebe geht allerdings nicht auf das Gesamtwohl, sondern auf das Heil der Seele[3]. Der Liebesakt ist im

[1] Abhandlungen. I. S. 143.
[2] A. a. O. S. 148 — 150 — 169.
[3] A. a. O. S. 158 — 147 — 176.

Digitized by Google

Christentum Selbstwert, nicht nur Mittelwert, wie im modernen Eudämonismus. Freilich *zielt* jener Selbstwert auf Fremdwert (man soll für das Seelenheil des Nächsten sorgen), aber für den Liebesakt sind Werte nur Mittel zur Beseligung von Personen. Freilich will die christliche Liebe den geistigen Wert, aber nur um des Seligkeitsertrags für das Individuum willen. Es ist aber nicht der Liebes*akt*, wie nach christlicher Auffassung, sondern der Hingabe*akt* an *Werte*, statt an Personen, der höchste Wert.

Der Bezug auf den Andern ist also der christlichen Liebe doch durchaus charakteristisch [1]. Allerdings die Torheit, Nächstenliebe deshalb als höheren Wert, denn als Eigenliebe zu empfinden, weil der Nächste ein Anderer ist, liegt dem Christentum fern. Trotzdem ist es universalistisch. Allerdings kennt das Christentum auch Selbstliebe, Liebe zum geistig wertvollen Ich, aber dieses ist 'ihm' wertvoll eben nur als ein *liebendes*.

Liebe ist ein „Leidenkönnen", ein „Gernhaben", das heißt ein Einbeziehenwollen eines Wertgehaltenen in die eigene Sphäre *verbunden* mit dem Streben, dem wertgehaltenen Objekt Seligkeit und Lust zu vermitteln. Das Wertgehaltene kann eventuell auch nur *objektiven* Wert darstellen (Papa), es kann bloß „rührend" sein, es kann der Wert des Wertgehaltenen endlich bestehen lediglich in Bejammernswürdigkeit (es jammerte ihn seiner). Letzterer Art ist wohl die göttliche Liebe. Dieses Wertes wegen hat Gott die Menschen „gern" und erst auf Grund dessen will er deren Seligkeit! Aber das bloße Überquellen einer Seinsfülle und das Bedürfnis, von dieser überschäumenden Seinsfülle auszustrahlen und mitzuteilen, ist noch nicht *Liebe*. Erst dann liebe ich, wenn diesem Bedürfnis entgegengekommen wird. Denn das Mitteilungsbedürfnis ist diktiert von Selbstliebe (vgl. *Nietzsche*, Zarathustra). Liebe ist also in erster Linie eine Werthaltung und erst darauf fundiert eine Intention auf Förderung des Geliebten. Die Werthaltung kann man in der Tat nicht gebieten [1].

b) DIE RELIGION ALS ETHISCHER NATURALISMUS

1. RELIGIÖSE SEINSHINGABE UND ETHISCHE WERTHINGABE

Hingeben kann man sich nur an des Forderns Fähiges, also entweder an *Personen* mit ihrem Wertgehalt und mit ihrem Willen, also an *Wertträger*, oder an *Ideale*, wie Wahrheit, Schönheit, oder auch an v. 1918 (Übergang)

[1] A. a. O. S. 188/189 — 202.

Digitized by Google

Werte, wie Erfassung von Wahrheit und Schönheit. Nicht aber kann man sich hingeben an Wertdinge, *Güter*, wie schöne Statuen, Bilder. Hingabe an schöne Dinge, an wahre Sätze usw. gibt es nicht. Gütern gegenüber ist nur ichversunkene, *wert*erlebende Betrachtung möglich. Also liegt bereits hier Ichabwendung, wenn auch unbetonte vor. Aber Gegenstand der Hingabe ist eben noch ein Wert*ding*. Diese bewundernde ichabgewendete *Versenkung* in das Wertding, genauer in seine Anschauung, ist schon etwas Hingabeähnliches, aber das Spezifikum der Hingabe fehlt.

Wesenszüge der Hingabe sind:

1. *Ichabwendung, unintendierte, vorsatzlose als wesentliches, aber unbetontes Moment.*

2. Richtung auf Geistigkeit, reelle, lebendige, spirituelle (Person) oder ideelle (Ideal) *als betontes, wesentliches, intendiertes Moment*, da Gehalt der ganzen Intention. Momente der Richtung sind das kontemplative Moment und das aktive Moment, der Gehorsam. Das erstere ist Selbsterfüllung mit dem Gegenstand der Hingabe. Dabei ist 'wiederum' ein aktives und ein passives Moment zu unterscheiden: ein Empfangen und ein Sichauftun (Nehmen). Der Gegenstand erfüllt jetzt alles Fühlen, Denken, Wollen. Mit seinem eigenen Willen nicht mehr seinen eigenen Willen wollen, sondern den Willen des Gegenstands der Hingabe, d. h. den Willen einer Person oder eines Ideals, macht das aktive Moment aus. Man kann dessentwegen an ideale und reale Forderungen nicht hingegeben sein, sondern nur an deren *Urheber*.

3. Die Hingabe ist *fundiert durch ein Werterlebnis*. Der Gegenstand der Hingabe muß im Gegensatz zu dem der Liebe als über alles persönliche Interesse hinausgehender, erhabener, objektiver Edelwert (Erkenntniswert, vitaler Wert usw.) oder als Träger eines Edelwerts erscheinen.

4. Die Hingabe muß in *Enthusiasmus* sich vollziehen. Ganz verständnislos diesem Punkt gegenüber ist *Fries*[1], der „kalte, gehaltene, feste Gesinnung des Charakters" über allen Enthusiasmus stellt, der „nicht anhalte, ekel und zuwider" sei.

5. *Das Willensopfer in der Hingabe kann nicht den Charakter einer radikalen Aufhebung annehmen*, wie dies bei der religiösen, insbesondere bei der mystischen Hingabe der Fall ist, bei der man den lieben Gott nur walten läßt, sich an ihn überantwortet, ihm seine Wege be-

[1] Wissen. S. 248 u. 249.

Digitized by Google

fiehlt, sich und sein Schicksal der Führung Gottes überläßt. Denn diese Sichüberantwortung ist nicht mehr Hingabe, sondern *Aufgabe, Anheimgabe.* Sie kann wohl *aus* Hingabe erfolgen, hebt aber die Hingabe auf, der das aktive Moment des Gehorsams, des gehorsamen Handelns wesentlich ist. Ebenso kann das Entwerden der Mystik das Aufgehen und Eingehen und Zergehen in Gott wohl aus Hingabe erfolgen, hebt sie aber auf und wird bloße Aufgabe, da die Distanz verlorengegangen ist. *Religiös* stellt sich dies wohl als das Höhere dar: als das „Wesen" *Meister Eckeharts.* Das Ethische, der Gehorsam, ist damit angeblich „überwunden". „Über aller Moral und Ethik" sei diese Aufgabe. Aber dem Sittlichen ist gerade das Ethische, die Geschiedenheit das Höhere, die Distanz. Übrigens ist, Gott seine Wege zu befehlen, ihn für sich sorgen zu lassen, schon unreine Hingabe, weil schon wieder dem Ich zugewandt.

6. Hingabe, sich zum Gefäß zu machen, ist zunächst weiblich: für die Hingabe sind „Empfängnis" und der Gehorsam wesentlich, zwei entschieden weibliche Tugenden. Ein männlicher Einschlag kommt aber damit herein und gewinnt das Übergewicht, daß bei der sittlichen Hingabe der Wille des Wertes kritisch erforscht wird. Ist Hingabe an Werte „autonom", dann ebenso die an Personen, denn letztere erfolgt aus Freiwilligkeit. Es ist also *feminin* das *aller* Hingabe wesentliche Sich-zum-Gefäß-machen und Gehorchen. *Männlich* dagegen ist es, selbst Forderungen zu entwickeln, aus dem Wesen des — u. U. von der Person getragenen — Wertes der Hingabe und sich zum Anwalt dieser Forderungen zu machen. Das *Autonome* ist hier der Gehorsam an selbstentwickelte, kritisch festgestellte Forderungen.

7. Der Hingabeakt hat Stufen. Die Hingabe hat *Grade.* Sie kann lau, gelassen, feurig, glühend sein. Ferner Charaktere: demütig, schüchtern, oder wie z. B. bei einem mittelalterlichen Ritter hinsichtlich des vitalen Wertes, gehaltener, stolzer, würdiger. Die *demütige* Hingabe lebt im Gefühl der Nichtigkeit des eigenen Subjekts. Das ist aber so wenig sittlich erfordert, daß diese Art sogar etwas ausgesprochen Personalistisches an sich hat. Man soll auf die Person *überhaupt* nicht gerichtet sein, weder auf ihre Nichtigkeit, noch auf ihre Wichtigkeit, sondern nur auf den Gegenstand der Hingabe. *Es ergibt sich daraus, daß überhaupt kein Persongefühl, weder ein positives (Stolz), noch ein negatives (Demut) dem Hingabeakt angeheftet sein darf.* — Was die Grade der Hingabe betrifft, so ist die gelassene Hingabe unausstehlich, v. 1919 (Übergang)

Digitized by Google

das Kühle. Die sittliche Idee fordert Enthusiasmus, *Begeisterung* für den Gegenstand der Hingabe bzw. seinen Wertgrund (z. B. ist Geistigkeit der Wertgrund für soziale Imperative). Weiterhin ist *Hingabeernst* erfordert.

8. Der Gegenstand der Hingabe kann heilig sein, man gibt sich aber nicht in dieser seiner Eigenschaft an ihn hin. Denn hingeben kann man sich nur an Nahes, Nahbares: Wärme ist in der *Hingabe*. Die Richtung auf das Heilige aber macht „erschauern". Das Heilige ist „unnahbar". Man kann sich an es nicht hingeben, man kann es nur *anbeten*. Wohl aber kann der Gegenstand der Hingabe *als* „etwas Heiliges" erscheinen. „Etwas Heiliges" ist nicht das Heilige selbst, sowenig etwas Schönes das Schöne. „Etwas Heiliges" heißt etwas *im* Heiligen befaßt Seiendes. Es ist also ein Teilheiliges. An *das* kann man sich hingeben. Schönheit, Freundschaft usw. ist „etwas Heiliges". An Gott als *das* Heilige kann man sich aber nur hingeben, insofern er sich niederneigt und *naht*! *Etwas* Heiliges kann *Nahwert* sein.

9. Die höchste Hingabestufe liegt vor, wenn der Hingabegegenstand als heilig erscheint, als „heilig", nicht aber eben als *das* Heilige, wenn Heiligkeitsgefühle vorliegen. Auch der in der mystischen Erfahrung ergriffene Wert, der Wesenswert, erscheint dem ihn Realisierenden, der desselben bewußt sein muß, *als* heilig. Freilich im Wesenswert kann man sich selbst als *das* Heilige erscheinen. Man ist so groß wie Gott. Während also Subjekte, die nicht selbst das Heilige sind, sich gar nicht an das Heilige hingeben können, kann aber sehr wohl das Heilige (Gott *oder der vergottete Mystiker*) sich an seine Heiligkeit hingeben!

Ob übrigens auch der Vitalwert als heilig erscheinen kann?

Die *Wesensgegensätze zwischen der Seinshingabe und der Werthingabe* bestehen nun darin, daß bei ersterer, der *religiösen* Hingabe, der Gegenstand *Personen* sind, bei letzterer, der *ethischen*, dagegen *Werte*. Bei der religiösen Form kommt in Betracht nur *reine* Hingabe, nicht *Anheimgabe* oder *Aufgabe*, wobei dann noch zwei Wesenszüge des Religiösen zu unterscheiden sind: der *unkritische Gehorsam*, die kritiklose Aufnahme des Wesens der Person in den Willen, in das Denken, Vorstellen und Fühlen, und die Bejahung und Verehrung ihres *Tuns*. „Was Gott tut, das ist wohlgetan." Alles, was geschieht, ist, weil Gott es tut, gut. Anheimgabe, Aufgabe, Hingabe an Personen und unkritischer Gehorsam, diese Merkmale des Religiösen sind alle

Digitized by Google

gleich widersittlich, letzterer deshalb, weil ein Vermögen brach liegen gelassen wird bzw. eine an das Subjekt gerichtete Forderung nicht erfüllt. Allerdings kann man *glauben*, daß Gottes Gebote gemäß seiner Vollkommenheit sich mit den idealen Forderungen notwendig decken. Dann wäre Kritik nicht sittlich erfordert. Bei der ethischen Hingabe ist der Gehorsam ein kritischer, während eine Bejahung des Tuns des Gegenstandes entfällt.

Werthingabe ist also rein ethisch, hat nichts Religiöses an sich. Worin bestünde sonst das Ethische, wenn nicht in ihr? Daß Aufnahme des Werts in das Denken und Fühlen und seiner Forderungen in den Willen etwas Ethisches ist, ist unbestreitbar. *Es etwas Religiöses zu heißen, ist unangemessen.* Denn dann fiele Religiöses und Ethisches zusammen. Grundfalsch ist daher die Behauptung *Spenglers*[1], jedes lebendige Seelentum sei religiös.

Welches ist nun aber der Wertunterschied zwischen der Hingabe an das Sein und der an Werte? Hingabe an Seiendes ist deshalb unausstehlich, weil, wenn auch das Seiende absolut vollkommen ist und bleibt, doch es, das Seiende, diese Hingabe an sich seitens seiner Gläubigen mindestens da, wo diese direkter Fühlung mit dem Ideal fähig sind, gar nicht dulden oder höchstens als Übergangsverhalten dulden darf. Denn höher als das Gutsein des Seins ist sein mit dem Gutsein verbundenes Wissen vom Gutsein seines Gutseins. Hat es das Gutsein seines Gutseins vor Augen, dann auch das Gutseinsollen, und damit ist gesetzt die Hingabe des Seins an den *Wert* des Gutseins; es ist Werthingabe, die über allem Wert steht, im Sein gesetzt. Sieht das Sein über sich *Werte, an* die es hingegeben ist, dann muß es, als letzte Korrektheit, Hingabe an Werte nicht nur von sich, sondern auch von allen anderen verlangen.

Sittliche Hingabe, besser Werthingabe, unterscheidet sich also von religiöser Hingabe dadurch, daß sie

a) Hingabe an *Werte*, statt an *Personen* ist. Personen müssen selbst an Werte hingegeben sein, dürfen also Hingabe an ihre Person gar nicht dulden.

b) Sie schließt eine Unterwerfung unter *ideale Forderungen*, statt unter Gebote, und damit, was die Hauptsache ist, kritischen Gehorsam gegenüber dem unkritischen der Seinshingabe ein.

[1] Der Untergang des Abendlandes. Wilhelm Braumüller, Wien und Leipzig 1918. Erster Band. S. 608.

Digitized by Google

c) Die Hingabe ist in beiden Fällen autonom. Hinsichtlich des Handelns sind aber beide Kulturen heteronom.

d) Seinshingabe schließt nicht nur unkritische Unterwerfung unter fremdes *Wollen* (Gebote Gottes), sondern auch unter fremdes *Handeln* und *Tun* ein.

e) Seinshingabe ist demzufolge verbunden mit *Anheimgabe*, was freilich einen Widerstreit mit der ichabgekehrten Hingabe, einen Rückfall in den Egoismus bedeutet, wenn die Anheimgabe personalistisch gedacht ist.

f) Die mystische *Aufgabe*, Entwerdung, ist der Grenzfall der Hingabe an Seiendes, in der die Distanz vor dem Gegenstand der Hingabe verloren geht („Ich bin so groß wie Gott"). Es kann dabei jetzt an die Stelle des Seins der *Wert* treten. Der Vergottete ist nicht nur Gott, sondern zugleich an das Gottsein hingegeben als Wert und ideale Forderung.

2. AUTONOMIE UND HETERONOMIE

v. 1918 (Übergang) Absolute Autonomie ist nur bei rein willkürlicher Selbstgesetzgebung ohne Berücksichtigung irgendwelcher idealer Wertverhalte. Weil hingabelos, ist diese natürlich völlig außerethisch. Ethisch ist die Hingabe an Werte und selbständige Erforschung ihrer idealen Forderungen. Die Hingabe dabei ist ebenso feminin, wie die an Personen. Nur die selbständige Erforschung der Gesetze ist das Männliche. Der wahre ethische Gegensatz besteht zwischen dieser Wertethik und der religiösen Ethik, die Hingabe an Personen und kritiklose Befolgung ihrer Forderungen im *Glauben* daran, daß sie zuletzt doch gut sind, verlangt. Um eine Mischform handelt es sich bei der unreinen Mystik. Die Hingabe an Personen (Gott) läßt ebenfalls die Möglichkeit selbständiger kritischer Erforschung ihrer Forderungen aus ihrem Wesen (Gott, der absolut Gute), doch dann fällt diese Hingabe in diesem Punkt mit der Werthingabe zusammen. Es handelt sich also hier in Wahrheit um Wertethik, da sie über Gott hinaus ausmacht, was er zu gebieten hat. Sie schreibt ihm die Gesetze vor. Ganz außerethisch ist endlich die kritiklose Befolgung der Forderungen von Personen nicht aus Hingabe, sondern aus Furcht. Man befolgt jegliches Gebot, nicht in der Absicht, damit dem Guten zu dienen, sondern sich selbst, etwa um den Mächtigen auf seiner Seite zu haben.

Digitized by Google

In *einer* Beziehung also sind religiöse Ethik und Wertethik gleichermaßen autonom: hinsichtlich des Hingabemoments. Denn in beiden Fällen ist die Hingabe, einmal an den Wert, dann an die Person, aus ureigenstem Erlebnis heraus, freiwillig, schenkende Tugend. Durch *Selbst*bestimmung! Heteronom sind beide Systeme insofern, als sie sich vorgefundenen Gesetzen unterwerfen, als sie Gehorsam üben. Aber der Gehorsam ist im Fall der Wertethik ein einsichtiger, kritischer, auf *Selbst*herausstellung der idealen Forderung gegründeter. Insofern ist es eine Art autonomer Gehorsam. Im Fall der religiösen Ethik dagegen ist der Gehorsam blind, unkritisch, auf Glauben, daß das Gebot und die Führung und Regierung Gottes gut sei, gegründet. Zwar kann der fremde Wertdiener ein intimeres Verhältnis zum Wert haben, als das erste Subjekt. Dann muß es ihn hören. Aber immer noch kritisch, nicht demütig, wo es Wertverhalte in Evidenz wahrnimmt. Der Umstand, daß es persönlicher Wertintuition unfähige Individuen gibt, macht diesen zwar Heteronomie zur Pflicht, belastet aber Gott: Antinomie. Gott muß trotzdem als Diener behandelt werden.

Zur *Sittlichkeit* gehört Autonomie. Bloße Wertgerichtetheit des urtümlichen Strebens mag werthaft sein, ist aber noch nicht sittlich. Zur Sittlichkeit gehört Bejahung des Inhalts des Strebens, bloßes Streben ist noch nicht sittlich.

Auseinanderzuhalten ist die Autonomie der Wertsetzung von der *Selbst*erfassung der Forderung des Wertes. Bei autonomer Wertsetzung kann dennoch die Entwicklung und Aufstellung der Gebote einem als überlegen geglaubten absoluten Wesen überlassen werden. Aber doch nur in einem eingeschränkten Umfang und mit ständig aktiviertem Vorbehalt der Prüfung der Gebote Gottes an den in eigener Wertschau erfaßten Forderungen des Wertes. Nur wo das Subjekt sich die eigene Einsicht nicht zutraut, ist Heteronomie berechtigt, aber auch nur in Erfassung des Gebotes Gottes als *nur durch Gott mitgeteilten, vermittelten* Gebotes des Wertes. Gott selbst darf auch hier nicht als Herr, sondern muß als Diener erfaßt werden.

Ferner liegt Heteronomie scheinbar vor bei Aufgabe in Gott als widerspruchvolles irrationales Leben. Hier überläßt man sich. Aber den Aufgabewert erfaßt man autonom, ebenso die in einem gänzlich eindeutigen Akt zu realisierende Aufgabe*forderung*. Der, in dem wir aufgehen, ist trotzdem nicht der Herr, sondern Mittel zur Realisierung *unseres* Aufgabewertes, andererseits Diener des irrationalen Wertes.

Digitized by Google

Die Aufgabe selbst als Inhalt kann zu Hingabewertverneinung und *muß* zu Hingabewertabwertung führen! Darum ist sie kein zulässiger sittlicher Objektwert. Denn man ist in der Aufgabe grundsätzlich mit allem einverstanden, also auch mit der Verneinung des sittlichen Höchstwertes. Ist aber abgesehen von dieser möglichen sittlichen Verneinung Aufgabe zulässiger Objektwert? Nein, denn das hieße autonome Realisierung der Entspannung, Leugnung des Schöpfertums.

Zur Sittlichkeit gehört wesensmäßig Hingabe an selbsterfaßte Werte oder an als Werte mindestens gefühlte, „geahndete" Inhalte. Hingabe an *anbefohlene* Inhalte, bloß als Inhalte, ist widersittlich. Deshalb, weil sie gar nicht echte Hingabe sein kann, ohne Hingabe an in glühendem Erlebnis erfaßten Wert (statt an untergeschobene Kinder) zu sein. Die Hingabe an diesen Wert aber muß aus dem Subjekt entspringen. Sie darf nicht durch Zauberei in das Subjekt von außen hineinverpflanzt werden! Denn Werterlebnissen ist es wesentlich, durch Neigung, nicht durch Zwang und Zauberei ihre Existenz zu haben. Sittlichkeit involviert also Beziehung zu *Werten*. Bei der Unterwerfung unter die Gebote Gottes liegt nur dann *nicht* krasse Widersittlichkeit vor, wenn an den *sittlichen* Wert der Gebote wenigstens geglaubt wird.

Von der Autonomie der Forderungsrealisierung und der selbsttätigen Statuierung der Forderung ist weiterhin zu unterscheiden die Autonomie bzw. Heteronomie im geforderten Wert (Verhalten): im dämonischen Erlebnis wird einem Druck als Druck, einem Impuls als Impuls nachgegeben *ohne* Überzeugung.

Man könnte zunächst annehmen, daß im Hingabewert als solchem nichts von Autonomieforderung liegt. Hingabe ist realisiert auch bei dem schlichten Menschen, der sich einer Forderung unterwirft *im Vertrauen* darauf, daß sie aus dem *Sinn* des Lebens sich herleitet. Diese Forderungserfassung ist also heteronom. Wäre dies aber auch personethisch hinzunehmen, so doch weltethisch *nicht* (Antinomie). Indessen ist Autonomie doch im Hingabewert involviert. Auch der Schlichte und Einfache wird zwar einem verehrten Menschen und dessen Überlegenheit vertrauend ein Einzelgebot hingebend befolgen. Er wird, der als höher geglaubten Einsicht vertrauend, kritiklos in heteronomer Forderungserfassung gehorchen, wobei allerdings Gott vom sittlichen Subjekt auch *dann* als Diener behandelt werden muß. Diese Art Gehorsam ist rührend, aber nicht hierin liegt für den sittlich Erlebenden das wahrhaft Werthafte. Dieses Werthafte liegt in der Hin-

Digitized by Google

gabe an den Wert. Wenn z. B. die christlichen Forderungen dem Subjekt heteronom vorgetragen werden, so erfolgt die Bejahung der Forderung und damit des Wertes trotzdem autonom aus der Tiefe des Werterlebnisses, wenn auch des erst ausgelösten Werterlebnisses. Aber die Wertung, die Wertbejahung ist trotzdem autonom. Und ohne solche *autonome* Werteinsetzung und Forderungserfassung und -bejahung kein Hingabewert im Vollsinn. Nur was im Einzelnen zu geschehen hat, kann das endliche Subjekt nicht beurteilen zu können glauben.

Es ist also im Hingabewert impliziert Bejahung der Autonomie als *Wert*. Doch von der *Wertbejahung* ist zu unterscheiden die *Forderungsbejahung*. Die Forderung kann nun freiwillig und erzwungen anerkannt werden. Die Spontaneität der Anerkennung der Forderung hat mit Autonomie noch nichts zu tun. Sie schließt Heteronomie der (wiederum spontanen) Wertbejahung nicht aus. Die Wertbejahung kann erfolgen zufolge Bejahung eines Wertträgers, eines verehrten Menschen. Diese Bejahung involviert autonome Bejahung des Wertes, den der Wertträger realisiert. Und nur dieser *autonomen* Wertbejahung wegen ist die heteronome Bejahung und Befolgung des Gegenstands der schöpferisch bejahten Forderung wertvoll! Das heteronome Element wird „in Kauf genommen". In Form urpersönlichster Wertbejahung — anders würde es sich um „untergeschobene Kinder" handeln — ist im Hingabesubjektwert neben der Selbstverneinung Autonomie, d. h. Schöpfertum, Persönliches enthalten und als *Wert* mit bejaht. Darum darf Heteronomie *nicht* im Objektwert erscheinen als Wert, wie bei *Schrempf*. Es kann also Hingabe an Personen oder Mächte kein sittlicher Wert, kein Gegenstand sittlicher Hingabe sein. Der Objektwert darf dem Subjektwert nicht widerstreiten.

Nach *Schrempf*[1] soll mein Handeln höheren Zwecken dienen. Der Wert des Menschen sei seine Verwertbarkeit[1]. Meine eigenen Ziele sollen keine letzten Ziele sein, sondern im Dienst höherer Ziele stehen. Das ist gänzlich widersittlich, da es Preisgabe des Wertes, dem das Subjekt durch sein Erlebnis verpflichtet ist, bedeutet. Denn die „höhere Zielsetzung" kann ja den Wert des Subjekts verneinen. Also *Selbstsetzung* des Endziels. Unterordnung unter fremde Zielsetzung, Relativierung, Mediatisierung der persönlichen Zielsetzung ist widersittlich. *Bejahung* dieser Relativierung ist widersittlich. Absolutheit

[1] Geheimnis. S. 157 — 162.

Digitized by Google

der persönlichen Zielsetzung ist im Wesen des Sittlichen begriffen. Das ist etwas anderes als Autonomie. Denn hier wird ja die Autonomie bejaht, nur wird sie in den Dienst einer überpersönlichen Zielsetzung gestellt. Allerdings ist die Bejahung *fremder* Zielsetzung heteronom, diese Bejahung kann aber freiwillig und freudig aus einem Gefühl des Wertes des Zielsetzenden erfolgen, dann ist sie gemischt auto- und heteronom. Aber des heteronomen Elements wegen ist diese Bejahung widersittlich. Ganz widersittlich ist die blinde, gedankenlose Bejahung, rein aus Mangel an irgendeinem *Wertgefühl* oder irgendeinem *tieferen*, also aus Indifferenz verbunden mit einem Bedürfnis, sich unterzuordnen, gleichgültig wem — vielleicht aus Furcht dem Mächtigsten.

Der Eros darf uns eingepflanzt worden sein. Seine Genese ist belanglos. Ist er aber realisiert, dann erhebt sich die Autonomieforderung des Wertes. Überhaupt erheben sich die Forderungen des Wertes erst *nach* seiner Bejahung. Ist aber der Wert erfaßt und ist es der *wahre* Wert des sittlichen Subjektes, dann ist ein weiterer Eingriff Gottes widersittlich. Bestenfalls darf er den wahren Wert, das, was das sittliche Subjekt, seiner selbst nicht bewußt, in Wahrheit will, zum Aufstieg bringen.

Absolute Heteronomie, Befolgung äußerlich (ohne Erosverhältnis zum Gesetzgeber) hingenommener Gebote ist widersittlich, weil eroslos. Ersatzsittlichkeit ist Befolgung von kritiklos hingenommenen Werten und Geboten, wenn wenigstens der Gesetzgeber vom Eros erfaßt ist. Der Eros ist das Kriterium. Nur autonome Heteronomie ist erträglich, wenn auch nicht das Ideal.

Was ist Sittlichkeit? Selbstlosigkeit rein als solche noch auf keinen Fall! Erfülle ich selbstlos den völlig sinnlosen Befehl eines Geisteskranken, so ist das noch nicht Sittlichkeit. Es ist Automatenhaftigkeit, totes Tun. Der Mensch verliert damit sein Menschsein, d. h. das Fühlen und Wollen ist verlorengegangen. Er „tut" nur. Ein solches Verhalten ist völlig wertlos. Es muß das Gebot „als" ein *heiliges* vor der Seele stehen. Die Frage ist nun die: „Muß die sittliche Forderung, besser zunächst das sittliche *Gebot* (Gottes) als ein heiliges bloß *geglaubt* oder muß es als solches evident *gefühlt* und *erkannt* sein?"

Es scheint, daß bloßer Glaube, bloße Überzeugung *nicht* genügt. Denn dabei kann *gegen* das Gefühl verstoßen werden! Es kann sein, daß, wenn z. B. Gott Völlerei verlangen würde als allgemeingültiges

Digitized by Google

Gesetz, das Gefühl widersprechen würde. Dennoch, vermöge der Heiligkeit des Gesetzgebers, würde man gehorchen, man würde *glauben*, das Gebot sei gut trotz aller Evidenz, die das widersprechende Gefühl von der Verwerflichkeit des Gebots vermittelt.

Nun aber ist im Wesen des Sittlichen gesetzt: selbstlose Hingabe, Aseität, Hingabe an ihr Objekt als an ein Heiliges, Wertiges. Unter Objekt ist natürlich der endgültige Gegenstand, der Endwert der Hingabe zu verstehen, nicht Hilfs- und Mittelwerte. Nur da, so formuliere ich jetzt, ist *Sittlichkeit* realisiert, wo dem Endwert in glühender Liebesleidenschaft hingegeben wird! *Eben gerade diese Glut ist im sittlichen Wesen das Köstlichste!* Würde nun Gott Völlerei und Unzucht als zu realisierenden Endwert dekretieren, so könnte man vielleicht *glauben*, es handle sich hier um Endwerte, und die geistigen Werte seien *gemeine* Werte, obgleich man evident den Wert *fühlt*. Ja, nicht gänzlich ausgeschlossen ist es, daß man tatsächlich *um*fühlt und etwa perverse Sinnlichkeit als edel fühlt, weil Gott es als edel behauptet. So wurde Wissenschaft, Kunst als Teufelswerk betrachtet. Deutlich jedoch ist, daß dann Gott selbst als *gemein* gefühlt werden müßte, insofern ursprünglich Gott nur als Hort alles Guten und Edlen verehrt *war*. Es wäre dann Gott zum Teufel geworden. Würde man also dem Ekelhaften oder Lauen sich auf Gottes Geheiß in Liebesglut hingeben, dann allerdings wäre jenem dritten Bestandstück des Sittlichen nicht widersprochen. Aber mit sich selbst würde das Fühlen des Subjekts in Widerstreit geraten: es würde den Edelwert fühlend auf Geheiß Gottes negieren, zugleich aber, da es den Edelwert ja nur leugnet, weil der *Edle*, also der Träger des Edelwertes es fordert, den Edelwert bejahen! Der Widerspruch ist dann der: das Unheilige wird als heilig erachtet, weil es von einem *Heiligen* (Gott) zum Wert proklamiert wird. Dazu zwingt Heteronomie. Heteronomie zwingt eventuell zum Umfühlen bei gleichzeitigem Festhalten des Urfühlens.

Würde nun Gott die Realisierung des Hingabewertes, also eines *absoluten* Edelwertes verbieten, die Realisierung des Selbstsuchtwertes dagegen fordern, dann müßte so realisiert und also widersittlich gehandelt werden. Heteronomie kann also zur Widersittlichkeit nötigen. Vielleicht wäre es möglich, selbstlos selbstsüchtig zu sein. Wenn aber Gott selbstsüchtige Selbstsucht gebietet, entfällt dieser Einwand. Würde man also entgegnen, der Religiöse realisiere wohl Selbstsucht, aber nur um Gottes Gebot zu erfüllen, dann hätte er eben Gottes Ge-

Digitized by Google

bot *nicht* erfüllt, denn das verlangt, der Konstruktion nach, Selbstsucht als letzten Zweck. Persönliche Befriedigung als letzten Zweck erstreben, ist aber widersittlich.

Zu unterscheiden ist übrigens die Heteronomie als ideale Forderung: „Man soll unbedingt dem Willen Gottes sich unterwerfen", und zwischen Heteronomie als ethischer und religiöser Praxis. In ersterer Hinsicht ist der Wille Gottes gebunden an den übergeordneten Wert. Mindestens richten sich *Verbote* an Gott. In letzterer Hinsicht stehen wir wieder vor einer sittlichen Antinomie: das sittlich gesinnte, aber urteilslose Subjekt unterwirft sich einem über alles verehrten Wesen und dessen Geboten, da es sich nicht selbst das Urteil über Gut und Böse zutraut. Heteronomie kann damit zur *sittlichen* Notwendigkeit für das betreffende Subjekt werden. Zu gleicher Zeit aber, als Verhaltungsweise des Weltwesens, das ja hinter dem sittlichen Individuum steht, ist das heteronome Verhalten widersittlich.

Das Problem der Autonomie ist also für uns, die wir Geist definiert haben als ein Verhältnis zu Werten *aus Tiefenerlebnissen heraus*, erledigt. Demzufolge kann reine Heteronomie, weil eroslose Bejahung von Forderungen und Werten, nicht geistgemäß sein. Gegenstand des Geistes, des Erlebnisses sind in letzter Linie Werte, nicht Personen, bzw. realisierte Wertgegenständlichkeit, d. h. Güter: wahre Sätze, ein philosophisches System, schöne Landschaften, irrationaler Gehalt. Aber nicht das *Produzieren* von irrationalem Gehalt, von Schönheit, denn das ist ja *realisierter Wert*. Auf realisierten Wert gerichteter Eros ist geistwidrig (Anbetung Jesu, Personenkultus, Gottesdienst). Jesus hat das selbst abgelehnt. Damit ist das Problem aber noch nicht erledigt. Die meisten Menschen erfassen den Wert nicht unmittelbar, d. h. nicht die freischwebenden Wertnoemen, sondern den Wert nur, insofern er an Personen, den Wertträgern (Propheten, Lehrer, Heiligen) in die Erscheinung tritt. Ich behaupte nun, daß auch bei der Richtung auf Wertträger, ohne daß es zum *klaren* Bewußtsein kommt, der *Wert* als übergeordnet erlebt wird. Jesus darf nicht Judas werden. Das Jesus*sein* wird nicht nur als eine Person, ein Sein, sondern als ein *Sollen*, eine geistige Forderung erlebt. Der Wert ist der Herr, nicht Gott oder Jesus. Die der autonomen Erfassung von Werten nicht Fähigen erweisen sich, wenn sie ihr Leben nach dem Willen und den Geboten einer erosbetroffenen Person (Jesu) einrichten, doch insofern als autonom, als die *Person* autonom erfaßt, erosmäßig bejaht ist. Es liegt

Digitized by Google

hier also ein gemischt autonom-heteronomes Verhalten vor. Ihre *Direktiven* lassen sie sich von außen (*Jesus*: „Herr, was sollen wir tun?") geben, aber von einer erosmäßig bejahten Äußerlichkeit. Das ist aber nicht das Ideal, sondern eine Vorstufe. Das Ideal ist die selbsttätige Erfassung. „Grundsätzlich zum Gehorsam gegen Gott entschlossen" darf man sein nur solange, als Gott Gott bleibt. *Also* muß Gott, Jesus kontrolliert werden. Wie aber? An nichts anderem, als an den geistigen Forderungen, die freilich der Heteronome nur unklar erschaut. Aber erschaut hat er sie. Der Gehorsam auch des heteronomen Geistigen muß ein geistiger, kritischer sein. Er ist es, weil eroserfüllt, wenn er auch inkonsequent ist in der Bereitschaft zur Korrektur am Wertwillen. Der *kraß heteronome* Fall der absoluten konsequenten Aufgabe (Kreaturgefühl) ist widersittlich (*Duns Scotus*). 'Praktisch' ist aber auch der Frömmste stets kritisch. Nur wo er sich den Überblick nicht zutraut, vertraut er blind, was meist an der mangelnden Einsicht in das Wesen des Geistes und der geistigen Forderung liegt. Vom kritischen Gehorsam hat er überzugehen zur absoluten Autonomie.

Heteronom ist es, aus der Empfindung heraus zu leben (*Johannes Müller*). Denn das heißt, sich an Impulsen, als Ausstrahlungen der Lebensmacht des All orientieren, statt an geistigen Forderungen. Vor allem aber kann der Impuls geistwidrig sein. Es gibt nämlich eroswidrige Impulse, wie Mitleid. Aus Mitleid mit alten Eltern seiner geistigen Pflicht sich entziehen z. B., ist widersittlich.

Kann aber der Mensch als endliches Wesen den *wahren* Wert erfassen? Zunächst eine Vorfrage. Was konstituiert, inauguriert den Wert? Was ist der Wertgrund? Nicht metaphysische Tendenzen, Art- oder Gattungstendenzen, die eroslos sein können, z. B. eine Tendenz zur Herausbildung bestimmter Rasseeigentümlichkeiten (Preußentum: Sozialismus, Unterordnung unter ein Ganzes; militärische Tüchtigkeit oder vitaler Wert). Diese Tendenz als bloßes Faktum ist für den Einzelnen gegenstandslos, der vielleicht Versenkung in Gott (als Mittel) will. Der Wertgrund sind vielmehr Tiefenerlebnisse. Es gibt so viel Werte, als Tiefenerlebnisse. Es gibt keine objektive Wertrangordnung. Es ist möglich, daß es nur eine allen Menschen gemeinsame Tiefe gibt, aber unwahrscheinlich. Wissen kann man darüber jedoch natürlich nichts. Nimmt man die beiden größten Erlebenden, *Jesus* und *Buddha*, so ist dem Einen Gott die Liebe, dem anderen ruhendes Sein. Versenkung, Leben, und jeder würde dem andern entgegenhalten, er

Digitized by Google

sei nicht in seine letzten Tiefen gedrungen. Ich habe aber bei beiden den Eindruck, daß sie letzte Tiefen darstellen. Angenommen aber auch, z. B. Buddha hätte das Christentum als *potentielle* Tiefe in sich, dann wäre trotzdem der *vorläufige* Wert, der so vom wahren zu unterscheiden wäre, der Gegenwartswert einzig maßgebend, wenn er nur eroserfaßt ist. *Das Erlebnis, nicht die Tiefe* ist der Wertgrund. Der falsche Wert ist der wahre und der wahre ist der falsche. Der falsche Wert ist der Sinn, das Licht, der Herr. Nur *zum Aufstieg* gekommene Tiefe ist Wertgrund, nicht die latente.

3. WERTWILLE UND WELTWILLE[1]

1920 Vor allem schaltet widersittlichen Werterlebnissen gegenüber jede Toleranz aus. Es ist sittlich zulässig, ja gefordert, sie mit Gewalt zu tilgen. Daß an ihre Stelle sittliche Erlebnisse zu setzen seien, fordert der Wertwille nicht, da er ja kein Sein, also auch kein wertgemäßes fordert, sondern nur *unter* der Voraussetzung eines Seins. Es ist also sowohl Gott als das Subjekt zur Intoleranz unsittlichem Werterlebnis gegenüber verpflichtet. Der sittliche Subjektwille Gottes bzw. des Subjektes kann Auswechslung des unsittlichen Erlebnisses durch ein sittliches fordern und vornehmen. Das ist rein subjektiv.

Nicht nur zulässig, sondern, wo überhaupt an fremdem Wert gearbeitet wird, geboten ist es (für Gott, wie für das Subjekt), das peripher erlebende sittliche Subjekt zu *seinem wahren* Werterlebnis zu bringen, also seinen „praktischen Irrtum" (*Nelson*[2]) zu berichtigen, wobei aber zu beachten ist, daß es kein „allgemeingültiges" Interesse[2], kein objektiv wahres Werterlebnis gibt. Sehr möglich ist ja, daß das sittliche Subjekt an seiner Oberfläche lebt. Es in seine *eigene* Tiefe zu führen, ist durchaus zulässig, ja Pflicht, wo es möglich ist. Einen absoluten Wert gibt es nicht, wohl aber für jedes Subjekt einen wahren Wert. Das ist *sein* wahrer Wert und der ist sein *Wesen*. Wesen ist Zustands-bzw. Verhaltensart, also Wert. Es gibt aber nicht *das* Wesen des Menschen. Das Wesen des Buddhisten und östlichen Christen ist Verneinung der Tat, des Wirkens, der Liebe als eines Wertes, das des westlichen Christentums Bejahung der Liebe als Höchstwertes. Es gibt ferner keine objektive Rangordnung der dimensionalen Cha-

[1] *Diese Überschrift für den nachfolgenden Text stammt vom Verfasser selbst.*
[2] Ethik. I. S. 584.

Digitized by Google

raktere. Wem das an Konsistenz und Fülle Geringere höherwertig erscheint, ist nicht zu widerlegen und darf nicht vergewaltigt werden.

Wer es ernst meint, der wird also gewiß „fremde Hilfe" (auf sittlichem Gebiet) „nicht verschmähen". Damit kann man aber nicht, wie *Sawicki*[1] will, die Beichte und Autorität der Kirche rechtfertigen. Gerechtfertigt ist sie nur eingeschränkt, wie das Sawicki in seinem Nachsatz ausdrückt: „wenn er sieht, daß er ohne sie das Ziel nicht erreichen kann". Das sehe ich aber bei der Kirche oder einem ihrer Diener absolut nicht.

4. IMPERSONALISMUS ALS VERNEINUNG DES LEBENS IN WERTERFÜLLUNGEN UND DIE MYSTIK

Die Frage ist zunächst, schließt Heiligkeit Sittlichkeit ein oder aus? Heilig bedeutet frei von allem Gemeinen, Niedrigen, z. B. eine heilige, d. h. von allem Irdischen, Niedrigen freie Freundschaft. *Das* Heilige ist etwas über alle Werte Hinausgehendes, *Fernes*, Kaltes, es macht erschauern. Man kann deshalb, wie schon früher festgestellt[2], an das Heilige nicht hingegeben sein, sondern es nur anbeten. Hingeben kann man sich an Gott nur, wenn er sich niederneigt. „Das ist *mir* heilig" heißt: „ich nehme es *als* dem Heiligen zugehörig." „Etwas Heiliges" ist nicht das Heilige selbst, sondern *im* Heiligen. An „etwas Heiliges" kann man sich hingeben. Auch *der* Heilige ist nicht *das* Heilige. Der Heilige ist ein *dem* Heiligen und nur dem Heiligen Zugewandter (statt dem Irdischen). Der Heilige *ist* notwendig sittlich. Wesentlich ist ihm die Unfehlbar*keit* und Sündlosig*keit*. Er erfüllt Forderungen aus selbstloser erfüllungsbereiter Hingabe an *Forderungen*, denen auch er, in dessen Wesen die den Forderungen zugeordneten Strebungen angelegt sind, sich unterwirft. Denn *über* allem bloßen Wertsein, und sei es der Wesenswert, steht das Hingegebensein an die Forderung seiner Realisierung. *Ist* nun aber Gott *notwendig* Seelengrund, dann hat es gleichviel noch sehr wohl Sinn, ihn hingegeben sein zu lassen, erfüllungsbereit, an den Seelengrund. Genauer, *bloß* Seelengrund sein, genügt nicht; es muß mitgegeben sein ein Bewußtsein vom *Wert* des Seelengrundes. Ist das realisiert, dann ist die ideale Forderung („Seelengrund *soll* sein") bewußt! Gott als *der* Heilige, aber nicht als *das* Heilige, geht in seinem bloßen Gottsein nicht auf,

[1] Sinn des Lebens. S. 98.
[2] S. 272.

Digitized by Google

er hat zufolge der idealen Forderung, die ihm, ist er vollkommen, mit dem Bewußtsein seines Wertes gegeben ist, das Bewußtsein, Gott sein und *bleiben* zu *sollen*! An diese Forderung hat Gott hingegeben zu sein. Das Heilige selbst betet sich nicht an, ist aber *hingegeben* an seine eigene Heiligkeit, die ihm als gesollt vor Augen steht[1], ebenso dem vergotteten Mystiker. Nach *Jaspers*[2] zwar ist im mystischen Erlebnis kein Gegenstand, nur Leben, also keine Widersprüche, Antinomien, Imperative, Werte, kein Gegenüber, nur volle Ruhe im zeitlos Seienden. In diesem Falle fehlt der Eros, die Bewegung, also ist *diese* Art Mystik wertwidrig, wenn auch Abgeschiedenheit, die Ruhe[2], höher als die Liebe steht. Es liegt dann überhaupt nicht mehr Hingabe, auch nicht religiöse Seinshingabe, sondern Selbstüberantwortung, Aufgabe vor. In der klassischen Mystik lebt allerdings echte, ethische Hingabe, deren Gegenstand genau besehen gar kein *Sein*, sondern ein *Wert*, nämlich der „Seelengrund" ist, der dann z. B. von *Meister Eckehart* gänzlich veräußerlichend religiös substruiert und interpretiert wird. Ferner ist jedenfalls wahr, daß *Meister Eckehart* und die Mystiker im Seelengrund im Gegensatz zu den Seelenkräften und Seeleninhalten eine neue unermeßliche Welt entdeckt haben. Ebenso sicher ist aber, daß sie für die positiven Inhalte, die in ihren Augen gegenüber dem nichterkennenden Erkennen nichtig sind, wirklich das Organ nicht haben, also deren Vollgehalt, *deren* Unendlichkeit absolut gar nicht erfassen (*Franz von Assisi*) und also hinsichtlich der Inhalte einfach nicht kompetent sind.

Man könnte sich gegen die Bezeichnung „Impersonalismus" für die geistige Ethik wenden, weil gerade die Mystik Entwerdung fordere. Gewiß tut sie das, aber Entwerdung zum Absoluten, d. h. zur höchsten Person, die als *Sein* zum absoluten Wert erhoben wird. Gerade das ist aber das Spezifische des Personalismus, *Seiendes* als *Wert*, d. h. als Geltendes zu nehmen. Andererseits ist eben die Werthingabe Impersonalismus, nicht weil es sich bei ihr um Auslöschung, substantielle Auflösung der Person handelt, sondern lediglich um die Negierung ihres Wohles und Wehes und ihrer Interessen und weiterhin ihrer Tendenzen rein als solcher, als Selbstwerte. Impersonalismus bedeutet Orientierung am *Geltenden, Unwirklichen, Gesollten*, Unpersönlichen.

Ein impersonalistischer Wert ist aber sogar auch das „Sein der

[1] *In diesem Satz ist d e r Heilige und d a s Heilige nicht auseinandergehalten (wie der Verfasser selbst bemerkt).*

[2] Psychologie. S. 73 — 77.

Digitized by Google

Person". Das Sein der Person im Sinne *Schelers* ist allerdings ein Wirkliches und insofern der Sphäre des religiösen Erlebnisses (nämlich als Sein Gottes, als Sein des Nächsten, weiterhin des Reiches Gottes) zugehörig. Aber das eben macht das impersonalistische Erlebnis aus, selbst dieses nach *Schelers* und überhaupt der Mystiker *irriger* Meinung nicht „ideierbare" Sein der Person *nicht* als Sein, sondern als *Wert* (Sollen), ganz analog dem Wert der Erkenntnis, des ästhetischen Verhaltens usw. zu nehmen. Also als *Idee*, als Unwirkliches, Unseiendes, bloß *Geltendes*. Das über ihren Emanationen stehende Sein der Person ist doch auch actus, freilich actus primus, causa sui, und als solche nicht notwendig verwurzelt im Sein, so daß Sittlichkeit immer noch Schöpfertum ist. Das Sein der Person (im Gegensatz zum Tun und Sprechen, wie es *Anton Wildgans* in den Ausdruck faßt[1]: „Ein Abgrund ist der Mensch, und was er spricht und tut, ist nur wie das Gekräusel von spielerischen Wellen über Tiefen, die unerforscht und voller Grauen sind") ist die Person natürlich nur *als Wert*. Nicht jedes Sein der Person ist wertgemäß, sondern nur ein ganz bestimmtes Sein der Person. Ein solches Sein der Person nämlich, das Quellpunkt aktueller oder dispositioneller Hingabe an bestimmt geartete *Werte* ist, bzw. Quellpunkt ihrer Realisierung. Allerdings kann die ganze Person *Wert* sein, als Wert erlebt werden. Als Wert, der auch dem Eroswert Zuwiderlaufendes in sich fassen kann. Dann aber ist er vom Werteroserlebnis her abzulehnen. Andernfalls, wenn er dem Eros *nicht* zuwider ist, *ist* er ihm nicht nur gemäß, sondern *soll* es zugleich sein. Also ist der Wert der Person übergeordnet. Sagt man, Gott *könne* dem Wert gar nicht zuwider sein (*Platonische* Idee), so ist das falsch. Denn, wie z. B. *Jakob Böhme* zeigt, kann in Gott Wertwidriges (Zorn) durch seine eigene Schöpfung hineinkommen. Luzifer hat ihn erzürnt. Nun könnte *vielleicht* dadurch eine Verschiebung im Wesen Gottes eintreten, er könnte abweichen vom Wert, an den er gebunden ist. Ebenso beim Einzelwesen. Durch äußere Faktoren kann das Wesen verändert werden. Wesensfremde Tendenzen können eintreten, es kann sogar ein Mensch *ganz* anders werden. Es kann sein ursprüngliches „Wesen" durch neue Tendenzen verdeckt, ja durch Entvitalisierung vernichtet werden. Auch potentiell ist das alte Wesen dann nicht mehr da, denn das Sein des neuen nimmt dem *alten* auch die Potentialität. Nur wenn das neue nicht wäre, existierte das alte noch potentiell. Der

[1] Liebe. Tragödie. Dritte Auflage. 1916. S. 124.

Digitized by Google

Person*wert* ist also das als ideale Forderung, was *Schelers „Person"*, genommen als (aktuoses) Sein der Person, (unterschieden von den Äußerungen dieses Seins) als Realität ist. Eine Realität ist kein Wert, denn Wert ist Idee. Auch wenn der Personwert durch Intention auf die eigene Person nicht realisierbar ist, bleibt dieses Sein der Person dennoch Wert und ist vom *realisierten* Wert, den Scheler als höchste Person, Gott nimmt und mit dem seinstranszendenten Personwert identifiziert, trotzdem zu unterscheiden. Hier nicht zu unterscheiden, begründet ethische Wesensdifferenzen. Übrigens kann auch eine nicht erfüllbare Intention immer noch ideale Forderung sein, nur natürlich Auswechslung des Adressaten (Gott für den Menschen) vorausgesetzt.

Sein der Person ist coincidentia oppositorum, „Seelengrund" als Träger der Unendlichkeit der Potenzen der Person. Keineswegs also hat der Impersonalismus sein Ziel in einem „unpersönlichen" (Äquivokation!) Ideal. Er deckt sich mit der Mystik insofern, als er absolutes „Sein der Person" im Sinne des allen „Seelenkräften" unendlich übergeordneten Seelengrundes in impersonalistischer, d. h. selbstloser Realisiertheit fordert.

Aber der Impersonalist ist hier, wie stets, eingestellt auf den *Wert*, auf Unseiendes, Gesolltes, nicht, wie der Religiöse, auf *Werterfüllungen*. Selbst wenn Gott existierte, und selbst angenommen, daß er das Höchste des Wertes *realisierte*, ist es dem Impersonalisten unausstehlich, in allertiefster Seele zuwider und unerträglich, diese Wert*erfüllung*, Gott geheißen, zu verehren, sich auf sie einzustellen und nun *kritiklos* zu glauben, daß Gott der Gute nicht nur *ist*, sondern auch *bleibt*, daß sein Wille die letzte Instanz und die unüberbietbare Objektivität sei. Der Impersonalist fordert und billigt natürlich die Werterfüllung. *Aber er lebt nicht in ihr.* Er lebt nicht in erfüllten Werten — von Gott erfüllten, vom Nächsten erfüllten oder von ihm, dem Impersonalisten, selbst erfüllten —, sondern er lebt im schöpferischen Erfüll*en* von Werten. Der religiöse Mensch aber lebt eben in der Werterfüllung, die sich als Gott darstellt oder als Nächster. Im Impersonalisten bäumt sich das Heiligste gegen die Worte Gott und Liebe auf. *Grenzenloser Ekel* überkommt ihn, wenn, wie es beim religiösen Menschen der Fall ist, in Trägern von Werten, in Erfüllern von idealen Forderungen gelebt wird, statt ausschließlich in leidenschaftlichem, schöpferischem Erfüllen idealer Forderungen, das sein Leben ausmacht.

Digitized by Google

D. DIE VERWIRKLICHUNG DER GEISTIGKEIT

1. METHODOLOGISCHE VORFRAGEN

An früherer Stelle[1] wurde des näheren ausgeführt, daß die Aufstellung einer Ethik gänzlich ohne Hinblick auf ihre Verwirklichung zu erfolgen hat, und daß weiterhin die Feststellung des Wesens des Sittlichen unabhängig von dessen Verwirklichung ihren Eigenwert besitzt, der, wenigstens dem Denker, weit über ihre praktische Bedeutung gehen kann[2]. Die Aufgabe des Ethikers ist nicht, Moralpolitik zu treiben, sondern die sittlichen Wahrheiten zu erforschen und zu begründen. Ethik predigen ist leicht, begründen ist schwer. Gewiß sind die ethischen Prinzipien nicht beweisbar. Deshalb ist aber das ethische Gebot trotzdem, entgegen *Nelson*[3], begründbar, nämlich als Folge aus dem im Werterlebnis bejahten Wert. *Alles Sollen ist zu begründen durch ein Wollen.* Ein Wollen aber, ein ethisches, ein Bejahen des Wertes im Werterlebnis *gibt es*, übrigens ist ja sogar in der Geschichte kein Fall eines Menschen bekannt, der sich in seinem ganzen Leben niemals einer sittlichen Norm gebeugt, also niemals das Sittliche anerkannt und gewollt hätte.

Gibt es nun aber überhaupt absolute ethische Wahrheiten, und welches ist die Methode ihrer Erfassung? Absolute ethische Wahrheiten gibt es, weil die sittlichen Wertverhalte, die sie abspiegeln, eidetisch sind. Eine solche Wahrheit ist *„Selbstsucht ist widersittlich"*. Zunächst ist der Satz „Selbstlosigkeit ist sittlich" eine reine Benennung *ohne* Sachverhaltskorrelat, kein Urteil. Der Satz kann aber auch die Bedeutung eines Urteils haben. Und dann betrifft der Satz einen Sachverhalt, den Sachverhalt nämlich, daß alles bisher unter dem Titel Sittlichkeit oder Moral bei den verschiedenen Völkern und in den verschiedenen Zeiten, soweit sie uns bekannt geworden sind, Aufgetretene sich als ein Inbegriff von Geboten oder idealen Forderungen darstellt, deren selbstsüchtige Befolgung bzw. Erfüllung als widersittlich bezeichnet wird. Das Wesen des Sittlichen ist also das Wesen des sittlich *Geheißenen*. *Was* man sittlich oder nützlich heißt, *dieses* oder *jenes* Verhalten, ist reine Sache der Willkür, der Konvention. Anders verhält es sich aber

[1] Jenseits von Optimismus und Pessimismus. S. 155 ff.

[2] *Der V. an den H., Herbst 1916:* „Es fällt mir nicht ein, nach meiner Ethik zu leben. Ich habe mich nicht selbst geschaffen. Sittliche Menschen kommen mir vor wie Puppen. Wenn ich könnte, würde ich nur sinnlich leben."

[3] Ethik. I. S. 43.

Digitized by Google

mit dem so Geheißenen. Auf ihm bauen sich Sachverhalte auf, denen *absolute* Wahrheiten entsprechen (z. B. daß das *komplexe* Gebilde neben Erfüllung von Forderungen *selbstlose* Hingabe aufweist usw.). Das winzige, dem Gehirn des kosmisch betrachtet so nichtigen und bedeutungslosen Menschen entsprungene Sätzchen „Selbstsucht ist widersittlich" hat trotz seiner Trivialität eine einzigartige Bedeutung. *Novalis* sagt, daß die Philosophie mit einer Trivialität anfange, gehöre zu ihrem Wesen. Jener Satz — ich rufe die Pragmatisten und Relativisten der ganzen Welt in die Schranken, daß sie ihn mir widerlegen — stellt nicht nur (in nuce) das gesamte System der für Mensch, Übermensch, für die Bewohner dieser oder jeder anderen Welt, ja für Gott selbst (denn wäre ein Gott niederer Sinnlichkeit noch Gott?) heute, vor aller Zeit und in alle Ewigkeit *unumstößlich und absolut gültigen Ethik* dar, *seine Analyse* ermittelt auch mit mathematischer Evidenz das, was Monisten, Positivisten, Metaphysiker, Theosophen mit ihren Mitteln zwar erreichen wollen, aber weder erreicht haben, noch auch jemals erreichen können. Ein geistvoller Vertreter der indischen Philosophie, *Karl Walter*, hat mir entgegengehalten, es sei der Mangel meiner Ethik, daß sie „System" sei, daß sie starre Begriffe zur Grundlage nehme. In Wahrheit sei alles flüssiger Prozeß. Ich leugne es, daß der Satz „Selbstsucht ist widersittlich" „flüssiger Prozeß" ist. Ich behaupte, daß er — und mein verehrter Gegner konnte nicht anders, als mir das zuzugestehen, ohne freilich zu bemerken, daß er damit seinen eigenen Standpunkt völlig preisgegeben und nach dem Satz: „Wer A sagt, muß auch B sagen" mein gesamtes „System" akzeptiert hat — ich behaupte also, daß der genannte Fundamentalsatz der rocher de bronze ist, der unerschüttert in Zeit und Ewigkeit als ruhender Pol (nicht „flüssiger Prozeß") in der Flucht der im Lauf des Kulturprozesses auftretenden Erscheinungen identisch erhalten bleibt.

Wir finden in uns Provinzen des Geistig-Seelischen vor, z. B. die des Erfassens von Sachverhalten, des denkenden Verfehlens von Sachverhalten, des uninteressierten, den Gegenstand als reinen Inhalt nehmenden Anschauens von Gegenstandsformen, des Befolgens von Geboten usw. Wir benennen diese Provinzen, heißen sie z. B. ästhetisches Verhalten, sittliches, Erkennen, Irren usw. Nun soll das Wesen des Sittlichen ermittelt werden. Das kann nur heißen das Wesen des sittlich Geheißenen. Denn „sittlich" ist zunächst ein bloßes *Wort*. Es könnte

Digitized by Google

ja auch das Erfassen von Sachverhalten „sittlich" heißen. Aber kein Mensch heißt das so. Es kann also die Aufgabe der Ethik nur die sein, das sittlich *Geheißene* nach seinen Wesenszügen herauszustellen und nun dieses sittlich Geheißene in seiner *Reinheit* herauszustellen, d. h. alles aus begrifflicher Unachtsamkeit und Unklarheit etwa in die *Definition* dieses, durch freilich völlig willkürliches „Heißen", zum „Sittlichen" Kreierten unzulässig Hineingenommene auszustoßen. Der Analytiker weist also nach, daß in wissenschaftlichen und populären Definitionen des Sittlichen Elemente aufgenommen worden sind, wie z. B. beim Eudämonismus, die, wie das zum Bewußtsein seiner selbst erhobene Sprachgefühl sofort zugesteht, mit dem sittlich Geheißenen *nichts* zu tun haben. Sie sind nicht „sittlich" geheißen, sondern z. B. „Erkenntnis", oder „Glücksstreben" usw. *Das* ist die Methode. Das ist aber etwas ganz anderes, als, wie *Nelson* fordert, den Satz, der das Wesen des Sittlichen angibt, als einen existierenden „deduzieren". Mit bloßer Begriffsanalyse, wie ich früher glaubte, ist aber bei der ethischen Forschung nicht auszukommen, es muß noch Erlebnisanalyse hinzutreten. Zu analysieren ist der anschaulich gegebene Hingabeakt.

Der Grundgedanke unserer geistigen Ethik ist also der, daß im Gegensatz zu den seither aufgetretenen Philosophemen das Problem der Philosophie nicht von nackten Tatsachen aus — der Wille Gottes, die Tendenz des Naturgeschehens ist zunächst solch nackte Tatsache —, sondern von Werttatsachen aus in Angriff genommen werden muß. Werttatsachen sind ihrem Begriff nach Irrealitäten (Forderungen), sie sind ferner menschlicher Natur. Aus den Tatsachen einer rein menschlichen Ethik heraus, nicht, wie seither, aus den Beschaffenheiten der Realität und aus der Natur der diese Realität tragenden, haltenden, durchdringenden Tendenzen, also aus Unwirklichkeiten, aus Hirngespinsten rein menschlicher Art, muß das göttliche Walten, muß das kosmische Geschehen, muß die höchste Menschheitsfrage, die nach dem Sinn des Seins, denkend behandelt werden. Der Wertgedanke, der nie und nimmer anders als menschlicher Art sein kann — denn, wie kann etwas als Wert erfaßt werden, das nicht unserem menschlichen Wesen gemäß wäre? —, ist also der notwendige Ausgangspunkt, das apriori unserer Stellung zu den Dingen. Somit geht er auch logisch und ethisch und timologisch dem Weltwillen voran. Gott, der Weltwille, empfängt somit sein Wertprädikat durch einen Wertungsakt menschlicher Provenienz. Keineswegs widerstreitet dieser Umstand,

Digitized by Google

daß logisch und ethisch die menschliche Wertung dem Weltwillen vorangeht, der — völlig belanglosen — Tatsache — wenn es eine solche überhaupt ist —, daß der Weltwille, daß Gott die Weltgedanken und die wertenden menschlichen Subjekte erzeugt hat. Dies ist der springende Punkt. Das genetische Moment gehört einer anderen Dimension an als das ethische, aimologische, kann diesem also nicht widerstreiten.

2. DIE MÖGLICHKEIT DER SELBSTLOSIGKEIT

Selbstsucht ist Befriedigungsstreben. Nun ist es der große Irrtum des Eudämonismus, alles Streben als Befriedigungsstreben auszugeben. Erkenntnisstreben usw. ist aber eben Erkenntnisstreben und nicht Befriedigungsstreben. Ich strebe nach Erkenntnis, weil eben ein Streben nach Erkenntnis in mir lebendig ist. Nicht aber, weil die Erkenntnis mich befriedigt. Denn das Streben kann auftreten, *bevor* je Erkenntnis realisiert war. Ich strebe auch nicht deshalb, weil ein Mangel an Erkenntnis in mir ist, ich ihm entgehen will, eine Unzufriedenheit stillen will. Denn die Unzufriedenheit könnte gar nicht bestehen, wenn nicht ein (unbefriedigtes) Streben voranginge. Das *Streben* ist also das Primäre. Es ist also ursprünglich mindestens ganz falsch, daß ich strebe, *weil*, wie *Wundt* annimmt, mich etwas (Erkenntnis, Persönlichkeit usw.) befriedigt. Solches Streben (nach Erkenntnis usw.) ist vielmehr in einem Subjekt ursprünglich angelegt. Ist es nun Streben nach objektiven, nicht subjektiven Werten, dann ist es *selbstloses*, sittliches Streben. Sittliche Naturen sind also die auf objektive Werte ursprünglich strebend gerichteten, unsittliche, egoistische, die auf subjektive Werte gerichteten. Glück ist ein subjektiver Wert: er bedeutet die Befriedigung des Ich bei strebensgemäßen Inhalten. Nur Glücks- und Befriedigungsstreben ist subjektives Streben. Alles *andere* Streben ist objektiv. Auch Streben nach Geschmacks- usw. Empfindungen, wenn sie nur nicht *als* Befriedigungsvermittler erstrebt werden. Ich kann z. B. diese bestimmte, durch Schokolade vermittelte Geschmacksempfindung wollen.

Wertstreben, Streben nach objektiven Werten, ist objektives Streben. Das ist es, obwohl ich strebe, daß in meinem *Ich* z. B. Erkenntnis sei. Das heißt aber noch nicht, daß ich *wegen* meines Ich (genauer, wegen seiner Befriedigung) Erkenntnis anstrebe. *Ich* will *Erkenntnis*, und wenn ich Erkenntnis will, dann will ich *Erkenntnis*, den Zustand des Erkennens, und nicht Befriedigung. Wenn ich also will, daß mein

Digitized by Google

Ich erkennt, dann ist das nicht subjektives Streben. Ganz anders, wenn ich wünsche, daß meinem Ich Befriedigendes zuteil werde (Bewunderung, Anerkennung). Ich strebe also nach Erkenntnis deshalb, weil ein Streben nach Erkenntnis in mir ursprünglich angelegt ist. Dann, zufolge dieser Anlage gehe ich aus auf Erkenntnis und auf *sonst nichts*. Nicht auf die mit Erkenntnis verbundene Beglückung. *Weder* im Zweck noch im Motiv erscheint daher (gegen *Wundt*) Befriedigung. Ein elementarer, nicht abgeleiteter Trieb zur Erkenntnis ist möglich. Natürlich kann auch zufolge Befriedigung durch erlebte Erkenntnis diese angestrebt werden. Wiederum braucht aber dann nicht die Beglückung angestrebt zu werden, wenngleich das Streben hier nicht wie im ersten Fall elementar, grundlos, sondern fundiert ist. Fundiert durch die Vorstellung begleitender Befriedigung, die vielleicht doch auch wiederum *mit* bezweckt wird. Wird das Streben durch Befriedigungsvorstellungen ausgelöst, dann ist reines objektives Befriedigungsstreben wohl unmöglich. Dann wird immer der Annex mit erstrebt, also *widersittlich* gestrebt. Aber beim ursprünglichen Streben wird nicht der Annex, sondern der Gehalt (die Verhaltungsweise, der Wert: das Erfassen von Sinngehalt) erstrebt. Das Streben schießt aus dem Nichts an. Es weiß gar nichts von der Beschaffenheit seines Gegenstandes, *weiß* gar nichts von dessen Herrlichkeit. Also nicht einmal vom *Wert*. Es ist blindes, uneinsichtiges, hingabeloses Streben. Es ist ungesetztes, rein *gegebenes* Streben. Es ist unbejahtes, rein faktisches Streben. Als solches natürlich werthaft zufolge des Wertgrades seines Gegenstandes. Hat aber vom *Sittlichen, Ethischen* gar nichts an sich. Objektives, selbstloses Wertstreben ist also möglich, hat aber nichts von Sittlichkeit an sich, ist an sich nicht schon Sittlichkeit. Zum Sittlichen gehört, daß das bloß *faktische* Streben bejaht sei. Bejahung ist eine besondere Art des Wollens: ein realisierter Inhalt, der gefällt, wird gebilligt, es wird ihm zugestimmt. Diese besondere Art des Wollens ist Gerichtetsein auf einen realisierten, als zu recht realisiert vorgestellten Inhalt. Zur Sittlichkeit gehört also *Autonomie*.

Was aber ist der *Grund* der Wertbejahung? Das Gefallen des Wertes (z. B. Erkenntnis). Und warum gefällt Erkenntnis? Weil sie befriedigt, nämlich das Streben befriedigt. Das stimmt. Aber es ist möglich, daß im Erkenntnisstreben vom Befriedigungsmoment gänzlich abgesehen wird. Es kann ausgegangen werden rein nur auf Erkenntnis. Es kann gewollt, angestrebt werden rein nur das Erfassen von Sach-

Digitized by Google

verhalt abbildendem Sinngehalt. Dabei kann gänzlich fehlen der Gedanke an Befriedigung des angestrebten Inhalts. Das ist wohl niemals der Fall bei angestrebten Empfindungsinhalten (Süß usw.) oder Gefühlszuständen. Hier wird in der Intention die Ichbefriedigung zweifellos mit erfaßt. Anders bei Arten des *Tuns*. Hier, z. B. beim Spiel, Tanz usw., kann wohl wieder das *reine* Tun Gegenstand des Strebens sein. Daher z. B. der Ernst beim Fußballspiel, beim künstlerischen Tanz. Je höherwertig gegenständlich das Tun (also ästhetisch), um so möglicher ist diese Ausschaltung. Grundsätzlich möglich ist sie auch bei angestrebten Empfindungsinhalten. Aber wenn ich bei Hunger Sättigungsgefühl anstrebe, dann intendiere ich in und mit dem Sättigungsgefühl zugleich die Befriedigung *in* diesem Gefühl (nicht deutlich, aber dunkel), ebenso bei der Schokolade-Empfindung. Hier ist dunkel das Befriedigende, mir Wohltuende des Zustandes mit intendiert. Dagegen kann und soll (wenn sittlich gestrebt wird) Erkenntnis, Persönlichkeit, ästhetisch korrektes Verhalten angestrebt werden. Anders wohl beim mystischen Wert. Hier wird faktisch wohl trotz aller „Entwerdung" Seligkeit im Wert mit intendiert, aber nicht wesensmäßig. Es kann rein nur auf den Inhalt, die Einheit im Gegensatz zur Vielheit ausgegangen werden.

Bloßes objektives selbstloses Wertstreben ist also noch nicht Sittlichkeit. Es gehört zur Sittlichkeit Erfüllung von Forderungen (aktuelle oder dispositionelle), und zwar hingebende! Sittlichkeit wäre also selbstlose Hingabe an Werte, aber an als „Sinn" des Lebens, also in ungeheuerem Ernste erfaßte Werte. Indem ich nun auf den Wert gerichtet bin, zu seiner Realisierung bereit, bezwecke ich etwas mich Befriedigendes, also Subjektives. Denn der Wert, also z. B. die Erfassung Sachverhalt abbildenden Sinngehalts ist ja nur darum Wert, weil solches Erfassen befriedigt, weil es „herrlich" ist. Dann strebe ich also in der Realisierung der sittlichen Forderung nicht kaltes Erfassen von Sinngehalt an, sondern dieses Erfassen als ein herrliches, als einen *Wert*. Eben das aber, die *Erfassung* eines Inhalts als herrlich, ist ganz etwas anderes als die *Erfassung* als befriedigend, obwohl das Herrliche notwendig befriedigt. Aber, und das ist das Wesentliche, *intendiert* ist nicht die Befriedigung, das Subjektive. Im Werterlebnis wird der vom Gegenstand des Erlebnisses ausgelöste Gefühlsinhalt (obwohl Befriedigung vermittelnd) als Eigenschaft des Werts, nicht als Zuständlichkeit des Subjekts (Glück) erlebt. *Das Erfassen von Sinn-*

Digitized by Google

gehalt steht vor Augen als behaftet mit der Qualität herrlich, einem Merkmal also, das keinerlei Beziehung zu den Bedürfnissen des Subjekts, zu seinem Befriedigt- oder Unbefriedigtsein bedeutet, das mindestens, und das ist die Hauptsache, nicht als solche Beziehung tragend erlebt und gemeint ist. Herrlich ist ja das Erkennen zufolge gewisser Gefühlsinhalte. Diese sind eigentlich das Herrliche; denn was z. B. den Erkenntniswert betrifft, so springt das Erkennen bei Gelegenheit gewissen nackten Anschauungsgehaltes aus dem Nichts. An das Erkennen als Erfassen von Sachverhalt abbildendem Sinngehalt schießen Gefühlsinhalte an. Diese Inhalte (vgl. Einfühlung) werden als Merkmale, als Eigenschaft dem Wert, dem Akt, als von ihm gehabt, getragen, beigelegt. An das Subjekt und seine Befriedigung, daran also, daß diese Merkmale in Wahrheit Zuständlichkeiten des Subjekts, und zwar befriedigende sind, wird dabei *eben nicht gedacht. Das Herrliche wird als ein Charakter, eine Qualität des Wertes, also des Verhaltens, des Erfassens aufgefaßt* und intendiert, dem Sachverhalt zuwider. Denn tatsächlich ist das Herrliche nicht objektive Qualität, sondern Gefühlsinhalt, Zuständlichkeit, und zwar befriedigende. Obwohl also realisiert in der Werterfüllung, ist doch die Befriedigung nicht intendiert in der Hingabe. Und auf die Intention, die Auffassung, kommt es an! *Es ist also selbstlose Hingabe an Werte möglich, völlig objektives Verhalten, obgleich in der Realisierung des Gegenstandes der selbstlosen objektiven Hingabe zugleich subjektive Befriedigung notwendig mit realisiert wird.* Deshalb, weil dieses Subjektive nicht *intendiert* ist! Und durch den Umstand, daß mit der Realisierung des selbstlos-objektiv angestrebten Wertes notwendig Subjektives — Befriedigung, Glück — *mit* realisiert wird, ist in keiner Weise daran etwas geändert, daß diese selbstlose Gesinnung und Hingabe, obwohl notwendig Subjektives, Befriedigung mit realisierend, aber eben nur nicht intendierend, als Höchstwert erlebt werden kann!

Gegeben sind also zunächst *Anschaulichkeiten.* Sodann springt zu diesen aus dem Nichts *Gestaltung, Formung derselben.* Weiterhin tiefe Befriedigung, herrliche Gefühlsinhalte. Dann Erkenntnistrieb, aber nicht unbedingt nur, weil Erkennen befriedigt hat. Der Befriedigungseffekt braucht nicht im Zentrum des Bewußtseinsfeldes zu stehen. Vielmehr kann der Gefühlsinhalt als Eigenschaft des *Wertes*, als objektive Eigenschaft gefaßt werden. An die Befriedigung, die da ist, wird also gar nicht gedacht, sondern an die objektive Herrlichkeit,

Digitized by Google

an Qualitäten. Herrlich in diesem Zusammenhang ist eine Qualität, genauer, ist die als Qualität *aufgefaßte* Eigentümlichkeit einer Verhaltungsweise usw., mit deren Realisiertsein herrliche Gefühle auftreten, genau besehen ist also nicht der Wert herrlich, sondern die Gefühle. Die Herrlichkeit der Gefühle wird als Eigenschaft auf den Wert *übertragen*. Erkenntnistrieb, Kunsttrieb, sittlicher Trieb kann also zum Gegenstand haben lediglich das Erkennen usw. *als* ein Herrliches, ohne den Gedanken an die Eigentümlichkeit des Erkennens usw. Befriedigung zu vermitteln. Wert *kann* definiert werden als Befriedigungsvermittler. Ebenso aber als Träger objektiv begeisternder, enthusiasmierender Eigenschaften. Das ist etwas anderes als befriedigender. Befriedigung ist reiner Zustand, Enthusiasmus ist Aktivität. Begeisterung ist eben in keiner Weise ichgerichtet, sondern transzendierend.

3. WERTWILLE UND SUBJEKTWILLE

Daß sittliche Selbstlosigkeit überhaupt möglich ist, ist dargetan. Es erhebt sich nun aber die Frage, ob und wie weit auch faktisch Geistigkeit im ethischen Sinne realisiert werden kann, ob *Kungfutse*[1] recht hat, der behauptet, er habe noch keinen gesehen, dessen Kraft nicht ausreichte, oder ob die Rigorosität der Forderungen alle menschliche Fähigkeit übersteigt. Tatsächlich ist zweifellos letzteres der Fall. Es ist hier aber ein sehr wesentlicher, bisher übersehener Umstand zu beachten, daß nämlich dem Willen des *Wertes* gegenübersteht der Wille des *Subjekts*, des wertbejahenden Subjekts, das das Menschliche und Mögliche vertritt, das in einer Wirklichkeit steht, der gegenüber es machtlos ist, an der es nun einmal nichts ändern kann und auf die es die ideale Forderung zuschneidet und zustutzt. Das widerspricht dem Willen des Wertes und begründet eine *Kompromißethik*. 'Die Kompromißethik des Subjektwillens ist also ein Ausschnitt aus der rigorosen Ethik des Wertwillens nach Maßgabe der menschlichen Verwirklichungsfähigkeit. Nun kann natürlich der Subjektwille, das ethische Verwirklichungsstreben und damit die Kompromißethik von Subjekt zu Subjekt wechseln.' *Etwas Allgemeingültiges läßt sich hier nicht aufstellen*. Was eine Person nun tatsächlich auch verwirklicht

[1] Gespräche (Lun Yü). Verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. 3. u. 4. Tausend. Eugen Diederichs, Jena 1914. S. 32.

Digitized by Google

haben will, das ist Sache ihres Geschmacks, und über Geschmacksfragen läßt sich ja bekanntlich nicht streiten.* Der Subjektwille ist also der *ethische Geschmack* eines Menschen. Rein Sache des Subjektwillens als des ethischen Geschmacks ist es daher auch, wie in der Frage zu entscheiden ist, ob man, bestünde die Wesensunmöglichkeit der Tugenden ohne Fehler, des Wertes ohne Unwert, in diesem Falle den Unwert mit in Kauf zu nehmen oder dann lieber auch auf den Wert und die ganze Wirklichkeit zu verzichten hätte. Mein persönlicher Standpunkt ist letzteres. Man kann aber ebenso anders entscheiden. Es verhält sich hier also genau so, wie bei ästhetischen oder Reinlichkeits-Geschmacksfragen. ‹Es gibt feinfühlige Naturen, die einen nagelneuen Stehkragen wegen eines kleinen Schmutzfleckens wegwerfen, während andere, die deshalb nicht weniger feinfühlig zu sein brauchen, davon, der übrigen Reinheit wegen, absehen können. Der eine trennt sich von einem Freunde, weil ihm ein Zucken um die Nase an ihm unerträglich ist, und einem andern bedeutet *ein* erlebtes Glück so viel, daß er darum ein ganzes qualvolles Leben auf sich nimmt. Ebenso ist die *ethische Weltbeurteilung* wechselnd und als *Geschmacksfrage* indiskutabel. *Eine* Gemeinheit kann einem so zu Magen gehen, daß man die ganze Welt nicht mehr verdauen kann; das Unvollkommene kann so entsetzlich erscheinen, daß man das Ganze deshalb wegwirft. Ebensogut aber kann man das Vollkommene in der Welt so schön finden, daß man alles Unvollkommene darum erträgt.›*

Während ferner der Wert Alleingeltung beansprucht, kann das wertende, werteinsetzende Subjekt auf eine Mehrheit von Werten gerichtet sein, *alle* bejahend, damit aber den in unversöhnlichem Widerstreit liegenden, radikal einseitigen Forderungen und Tendenzen der Werte selbst ins Gesicht schlagend, *das heißt*: sich selbst widersprechend. Mir scheint der religiöse Mensch in solchem Falle zu sein.

Der Wertwille fordert nur vom Subjekt, in dem er erlebt wird, die Realisierung. So der Hingabewert[1], der Erkenntniswert usw. Ganz evident ist das. Man sehe sich den Wert nur an. *Ich* soll Erkennender sein! Der Subjektwille allerdings kann *für* den Wert fordern, er solle überall Wohnung halten. Aber *erzwungen* will das der Subjektwille nicht haben. Freiwillig in glühendem Erlebnis, in freudiger Hingabe soll ihm gedient werden. Also ist Toleranz zu üben. Anders verhält es sich mit dem Hingabewert[1]. Wo *er* nicht realisiert ist, wird die be-

[1] *Widerspruch!*

Digitized by Google

treffende Existenz verneint, vernichtet. Weil eben da kein Sinn, sondern ein Gegensinn vom sittlichen Standpunkt aus vorliegt.

Der Wertwille ist keineswegs nichts anderes als ein rein durch den Wertinhalt bestimmtes *wirkliches* Wollen und Werten. In diesem Sinn kommt in den Wertwillen kein individuelles, subjektives Moment, insofern, als der Mandatar des Wertwillens ganz subjektiv innerhalb der Welt der Geisteswerte über- oder unterordnen könnte ganz nach seiner Neigung. Über die Wertung des Kreaturgefühls, sein Verhältnis zu den vitalen, sinnlichen usw. Werten, sowie zu den geistigen entscheidet vom Hingabewert aus in Wahrheit eine sachliche, objektive, im Inhalt des Hingabewerts begründete Beziehung nach rein logischer, *inhaltlicher* Verwandtschaft, d. h. *Ähnlichkeit* oder *Verschiedenheit*. Z. B. steht das Kreaturgefühl dem Hingabewert näher als der Glücks- und Befriedigungswert. Ebenso steht der nackte Erkenntniswert, überhaupt der Objektwert, *über* dem Befriedigungswert. Denn nicht ist nacktes, kaltes Erkennen usw. *ohne* Hingabe an den Erkenntniswert vom Hingabewert aus wertlos, ja Unwert. Das ist nur bei der Ichverbohrung der Fall. Objektwert, wie nacktes Erkennen, ist bloß Minderwert gegenüber dem Hingabewert, nicht *Un*wert, wie Glück, Befriedigung. Vom Unwert ist dann der Nullwert zu unterscheiden. Der sinnliche Wert ist notwendig ichbezogen. Denn die bloße Lust*empfindung* ist kein Wert, erst der Umstand, daß sie einem *Streben* gemäß ist, macht sie dazu. Genau besehen aber erst ihr Ausgekostetwerden, ihr Genossenwerden, d. h. ein Hingewendetsein auf sie, genauer auf das dem *Streben* Gemäßsein. Also ist der sinnliche Wert subjektivistisch. Trotzdem kann das Streben auf ihn *objektiv* sein. Einem *objektiven* Wertstreben gemäß sein, heißt aber nicht, subjektive Bedeutung haben. Nur einem *subjektiven* Streben gemäß sein, einem nicht auf den Wert, sondern auf das Ich (daß es ihn zu seiner Befriedigung habe) und seine Befriedigung gerichteten. Der sinnliche Wert bedeutet aber Ichbefriedigung. Nur darum ist er ein Wert und nur dann, wenn er das *Ich* befriedigt. Befriedigt er das *Ich* nicht, dann ist er so wenig Wert, wie die Schmerzempfindungen. Trotzdem kann natürlich der sinnliche Wert, obwohl subjektivistisch, Gegenstand eines objektiven Strebens sein[1]. Aber der Wert selbst ist subjektivistisch!

[1] *I. N. w. statt „kann sein" — „ist".*

Digitized by Google

4. GEISTIGKEIT UND ABALIETÄT

Der Wert fordert Aseität hinsichtlich der *Wertrealisierung*. Des Werterlebnisses fähige Subjekte sind auch Adressaten des Wertes. *Sie*, nicht ein anderer *für* sie, sollen den Wert, die Forderung des Wertes verwirklichen. Warum ist die früher[1] dargelegte Auswechslung des kritischen Ichs durch das mystische Ich wertwidrig? Warum ist der sittliche Wert und der Wert überhaupt irgend dadurch tangiert, daß ein Strukturzusammenhang durch fremde Kräfte (sittlicher Art) durchbrochen und beherrscht wird? Deshalb, weil, wenn in mir ein anderes (Gott) handelt, dann ein handlungsfähiges und zum Handeln ethisch verpflichtetes Ich *feiert* und ruht, nämlich das Individuum, das kritische Ich, das ja außer Aktion tritt. Und das widerspricht der sittlichen Forderung, daß ein sittlichkeitsfähiges und zur Sittlichkeit verpflichtetes Ich aussetzt.

Verlangt nun der Wert auch Aseität der *Wert-*, so doch nicht der Wert*erlebnis*realisierung. Über diese, also über die Entstehung seiner selbst, sagt der Wert nichts aus. Es ist also zulässig, ja sittlich gefordert, daß ein übermächtiges Wesen den Wert einpflanzt, dem es selbst dient. Aber sobald der Wert eingepflanzt ist, und nun ein neuer Wertdiener und Wertperzipient da ist, hat Gott diesem nichts mehr dreinzureden. Ist das neue Subjekt für seinen Wert erglüht, dann hat es den *Wert* zu seinem Herrn und nicht Gott. Solange es für den Wert glüht, ist es *souveräner* Diener des Wertes, nur diesem und sonst keinem verantwortlich. Nun könnte vielleicht Gott den eingepflanzten Wert als einen Mittelwert werten und ihn im sittlichen Subjekt auslöschen und einen neuen, den wahren, an seine Stelle setzen. Das wäre eine sittlich *verkehrte* Methode. Dann soll Gott sofort den *wahren* einpflanzen. Anders dagegen, wenn der wahre Wert (auch der für das *Subjekt* wahre Wert) im Subjekt nur in der Latenz ist. Dann darf Gott nachhelfen (auch durch Erblindenmachen usw.). Solche Führung ist zulässig. Wenn dagegen Gott den wahren Wert nicht *sofort* in Kraft setzt, dann ist das sittlich falsch bzw. verrät göttliche Ohnmacht[2].

Aber wenn nun auch das kritische, das subjektive Ich handelt, dann kann dieses Handeln immer noch *determiniert* sein. *Ist* es determiniert,

[1] S. 176 u. *207/208*.

[2] Vgl. Abschnitt A, Kapitel 10 (S. 198 bis 201), S. 264, Absatz 5, S. 278 u. 282/283.

Digitized by Google

dann liegt der Quellpunkt des sittlichen Seins wiederum nicht in der Individualität, sondern in den Determinanten, d. h. in der Wirklichkeit, in Gott. Übrigens sind hier zwei Formen von Determiniertheit zu unterscheiden. Das Subjekt ist entweder *nicht* causa sui, sondern Geschöpf, dann gilt der *Schopenhauer*sche Satz: keine existentia ohne essentia. Oder es *ist* causa sui. Trotzdem kann dann die erste Kausation auf alles Folgende determinierend wirken und nach dem Satz der Heterogonie der Zwecke Unfreiheit hereinbringen. Ferner ist zu unterscheiden das bloße Determiniertsein, sittlich Determiniertsein — es wäre eine Seinsverfassung denkbar, die notwendig alles Seiende zur Wertgemäßheit treibt — und das Unterworfensein wertindifferenten Mächten, die die sittliche Existenz gefährden können. Diese letztere Art von Determinierung ist natürlich gänzlich sittlichkeitswidrig. Aber auch die erste, sittliche, ist unsittlich. Es gilt hier den anschaulich gegebenen Hingabeakt zu analysieren. Mit bloßer Begriffsanalyse ist nicht auszukommen, es muß Erlebnisanalyse hinzutreten. Die Hingabe mag in Freudigkeit und Freiwilligkeit erfolgen. Ist aber die Freiwilligkeit, d. h. die aus dem *Subjekt* heraus erfolgende Bestimmung zur Handlung ohne äußeren Zwang? Nein, sie ist determiniert, notwendig, *gemußt*. Es ist also nicht das Subjekt selbst voller Urheber der Handlung, nicht es selbst determiniert die Handlung restlos, sondern gewisse Antezedenzien auslösender — das würde noch nicht so sehr stören —, vor allem aber qualitativ determinierender Art sind concausae. Die Handlung ist nicht des Subjekts volles Eigentum.

Es sind hier zwei Formen von Bedingtsein zu unterscheiden: *immanentes* und *transzendentes*. Die *transzendente* Determiniertheit drückt eben die Negation der Absolutheit des sittlichen Subjektes aus und verbindet es mit dem Sein, macht es zu einem Teil desselben, und eben diese Solidarität und Identität ist dem sittlichen Menschen unertragbar, weil sie eben die sittliche Handlung des Subjekts zu einer unvollständigen macht; die sittliche Handlung ist nicht in ihrer Totalität Tat des Subjekts, denn außersubjektive Faktoren sind an ihr beteiligt. Es erlebt aber das sittliche Subjekt die ideale Forderung als in ihrer Totalität von ihm *selbst* zu realisierend, es erlebt *sich* als das Subjekt und den Adressaten der sittlichen Forderung, also muß eine Seinseinrichtung, die die Realisierung dieser Forderung unmöglich macht, widersittlich sein, weil sie *kein absolutes sittliches Subjekt*, vermöge der Determination alles Subjektiven, möglich werden läßt. Das sitt-

Digitized by Google

liche Subjekt empfindet unmittelbar, es *selbst* soll Urheber der Wertrealisierung sein, denn ist in Wahrheit Gott oder die Welt dieses Subjekt, dann *feiert* das individuelle Subjekt, und das darf nicht sein.

Ebenso widersittlich ist aber auch die *immanente Determiniertheit.* Denn nicht nur ein absolutes sittliches *Subjekt* verlangt, wie intuitive Schau lehrt, die sittliche Forderung, sondern *absolute sittliche Tat.* Die ideale Forderung sieht sich gegenüber eine Wertrealisierungsverpflichtung. Es soll eine Haltung, ein Akt, ein Sein realisiert sein. Es soll aber schöpferisch herausbrechen. Die ideale Forderung verlangt vom *Moment* Wertschöpfung, Akte, Realisierungen, eventuell auch nur *Schelers* „Sein der Person" im Sinn der causa sui. Die Tat soll sich selbst erzeugen, aber nicht der Krücke der Antezedenzien bedürfen. Die sittliche Forderung fordert jetzt etwa einen Hingabeakt. Herrlich, strahlend ist dieser Akt aber nur, wenn er aus und von sich selbst ist, „frei" ist, und nicht geschoben und gemacht durch etwas, das nicht selbst wiederum Freiheit ist, sondern „Gegebenheit", Antezedenz. Die immanente Determiniertheit wird als widersittlich empfunden, weil mit der Determiniertheit des Einzelaktes bzw. Einzelmomentes des sittlichen Seins eben der Einzelakt, der Einzelmoment aufhört, ausschließlich Tat des Subjekts, das — man befrage nur die innere Erfahrung! — die sittliche Forderung eben als an sich gerichtet erlebt, zu sein. Durch die Determiniertheit des Einzelmoments bzw. Einzelakts kommt in der Gestalt einer (nicht vom Subjekt geschaffenen) *Ordnung,* eines *Gesetzes* eine fremde Macht in das sittliche Ich, das somit nicht mehr alleiniger Urheber seiner sittlichen Tat ist, und das entwürdigt und beleidigt.

Die Streitfrage ist die, ob die sittliche Idee Realisierung, *schöpferische Erzeugung* des von ihr Geforderten durch das Subjekt verlangt, oder ob sie bloßes *Dasein* der realisierten sittlichen Idee will, so daß sie auch *Schelers* „Sein der Person" als causa sui forderte. Aseität oder Abalietät? Zweifellos Aseität: denn die ideale Forderung wendet sich zwar *auch* an die Totalität des Seins, in *erster* Linie aber an den *Einzel*menschen. Aus ihm und von ihm soll seine Werthaftigkeit kommen. Man vergegenwärtige sich die Sache anschaulich: Eine Gesinnung, eine edle Tat eines Subjekts A soll von einem Subjekt B hervorgerufen sein, nicht etwa in dem Sinn, daß A von B überredet wird und nun aus Überzeugung und freier Entscheidung zustimmt, sondern so, daß auch letztere ein Werk des B ist. Dann ist die ganze Gesinnung und

Digitized by Google

Handlung entwertet und A aufs tiefste entwürdigt. Deshalb, weil eben dieses freie schöpferische Quellen aus dem Ich köstlichster Wert ist, und weil durch die erwähnte Determinierung eben dieser höchste Wert des Ich übersehen, verneint wird. Das Ich wird nicht als Ursprung, als Quellpunkt behandelt, sondern als passiver Ackerboden, in den gesät wird, nicht also als schöpferisches Prinzip. Das „Du sollst", das jeder als an sich gerichtet erlebt, zeigt doch klar, daß der Du es ist, von dem etwas verlangt wird. *Aseität ist also dem Sittlichen wesensnotwendig.* Außersittliche ideale Forderungen unterscheiden sich von sittlichen Forderungen dadurch, daß sie lediglich Wertrealisierung verlangen, nichts aber über die Stellung des Subjekts zum Wert über die Realisierung hinaus fordern. Der sittliche Wert aber betrifft *gerade* dieses Verhältnis. Er verlangt männliche, nicht weibliche Sittlichkeit. *Absolute* Aseität fordert, daß der Mensch Gott sei, fordert statt einer Welt voll Menschen einen Olymp von Göttern. Vom *Subjekt* will die Forderung die Realisierung, also darf es keine „Entwicklung" geben, sondern der Wert soll schlechthin sein, wie er in dem göttlichen Menschen und dem Gott des *Meister Eckehart* ist. Nicht darf das Absolute, nicht darf eine transzendente Macht eingreifen: von ihr wäre es widersittlich, dem Subjekt unter die Arme zu greifen. Dagegen hat Gott die Pflicht, *Störungen* wegzuräumen. Denn dadurch *realisiert* er noch nicht den Wert und greift in die Sphäre des sittlichen Subjekts nicht ein. Aber daß Störungen überhaupt da sind, ist schon ein Einwand gegen das Sein!

Nun könnte man sagen, der idealen Forderung stehe gegenüber das Subjekt als Funktion des Absoluten, so daß das *Absolute* der Adressat der idealen Forderung sei. Jedoch fühlt sich das Individuum doch überall auch hier als Subjekt eines geforderten Handelns, mindestens, was sein Verhalten zum Absoluten anlangt (vgl. *Ed. v. Hartmann, Buddha* usw.). Es ist also auch dann das Subjekt handelns- und verhaltensfähig und muß Aseität haben. An das *Subjekt* wenden sich Forderungen, dann soll auch das Subjekt Erfüller sein. Denn wäre das Absolute der Erfüller, oder dürfte und sollte er es nach der Intention der religiösen Ethik sein, *dann dürften an das Subjekt ideale Forderungen überhaupt nicht mehr gestellt werden,* da ja, der Voraussetzung nach, dem Sinn des Lebens und der Welt nach, das *Absolute* Erfüller sein darf und soll, das Subjekt also zu reinem Quietismus verurteilt ist.

Digitized by Google

Nun könnte man weiterhin einwenden, Gott habe dem Subjekt Freiheit verliehen. Nun kann wohl Freiheit verliehen werden, nimmermehr aber Aseität. Freiheit ist etwas ganz anderes als Aseität. Eine *Abalietät* kann Freiheit haben. Freiheit setzt Vorgegebenheiten voraus und bedeutet die Fähigkeit, unabhängig von Voraussetzungen Entscheidungen treffen zu können, d. h. daß auf ein Antezedenz ein durch dieses *nicht* bestimmtes Wollen folgen kann. Nicht das Wollen irgend jemandes, sondern ein freischwebendes, einem Strukturzusammenhang sich angliederndes Wollen! Wenn ein so geartetes Wollen sich erzeugen kann, dann spricht man von Willensfreiheit. *Freiheit* besteht also in der causa sui des Wollens, in seiner Indeterminiertheit durch Antezedenzien.

Daß wir tatsächlich in einer Welt von Bedingungen und Bestimmungen stehen, ist nicht zu leugnen. Wir sind kosmischen und tellurischen Katastrophen ausgesetzt. Eine kleine Kopfverletzung macht mich zum Tier. Diese Beeinträchtigung durch materielle äußere Faktoren, diese Lenkung und Führung des sittlichen Subjekts, also Verletzung der Aseität der sittlichen Handlungen und Gesinnungen ist sittlich gänzlich unzulässig. Dieser transzendenten Determiniertheit wegen ist das Sein *abzulehnen*. Der christliche Gott aber „sitzt im Regimente" und führt und regiert! Was die immanente Determiniertheit betrifft, so ist sie Erfahrungstatsache. Ist sie aber dem Sein *wesentlich*? Es widerspricht aller Erfahrung ein undeterminiertes Geschehen, besonders auf psychischem Boden anzunehmen. Der Urimpuls macht nach *Fechner* die Willensfreiheit unmöglich. Freiheit würde die Einheit des Urimpulses, in der die Persönlichkeit besteht, und die notwendig den ganzen Verlauf des Impulses determiniert, wenn auch Unberechenbares (aber nicht Indeterminiertes) aus dem Nichts springt, aufheben. Die Einheit der sittlichen Person ist gegeben in der Einheitlichkeit und Richtungsgleichheit der Wollungen, auch wo dieselben nicht *kausal* verbunden sind, sondern nur durch eine Konsequenz. Der Strukturzusammenhang, den ein sittliches Wesen darstellt, besteht darin, daß Reflexionserlebnisse die Erlebnisse aufeinander beziehen. Freiheit im weitesten Sinn, also auch Unabhängigkeit von dem Gesetz *in* der Persönlichkeit, der immanenten Determiniertheit, ist aber nicht nur bei „Mosaikstruktur" des Geistes möglich, die dessen Einheit aufheben würde, mit dem Wesen der Persönlichkeit ist nicht notwendig Unfreiheit gesetzt, denn die sittliche

Digitized by Google

Form der Persönlichkeit könnte ja durch freie Akte in diskreten Schöpfungsakten realisiert werden. Geschenkte Freiheit schließt also Aseität der Handlungen und Gesinnungen und des sittlichen Seins nicht aus. Nur allerdings der Kristallisationskern ist durch Abalietät. Aber nur das Handeln und das sittliche Sein erfordert Aseität! Der Kristallisationskern kann ja reines Empfindungs-, Gefühls- und Vorstellungserlebnis sein, an das sich freie Akte durch Aseität anschließen müssen. Es darf also das Leben nicht Fluß sein im *Bergsonschen* Sinne, sondern fortwährend *neu* einsetzende Schöpfung.

Tatsächlich aber ist es Fluß. Auch das, im Gegensatz zum bloßen psychologischen Zwang zum sittlichen Tun, in bewußter Bejahung das Sittliche Tun ist determiniert[1]. Auch dann aber, wenn die Notwendigkeit eine notwendig gute ist[2], widerstreitet sie der Sittlichkeit. Gewiß gibt es *nötigende* Bestimmungen zum Guten[2], aber der *Würde* des Menschen widersprechen sie. Und gerade das ist der Haupteinwand gegen die Wirklichkeit. *Fechner* meint zwar, notwendig gut sein, das sei die rechte Freiheit[2]. Die Ergebung ins Notwendige sei — wie armselig! — edel und gut, Gesetzlichkeit dürfe man nicht für etwas Schlechtes halten[3], Freiheit und Gesetz störten sich nicht, Gesetz, Determiniertheit sei vielmehr höchster Wert[3]! *Fechner* hat also keine Spur eines Gefühls dafür, daß eine determinierte Besserung den Menschen entwürdigt! Die Freiheit kommt ihm als etwas Unheimliches vor, die absolute freie Tat begegne dem Geist wie etwas Fremdes[3], was allerdings auch wieder zutrifft. Völlige Verständnislosigkeit für die sittliche Notwendigkeit der Willensfreiheit findet sich auch bei *James*. An sich hat sie für ihn gar keinen Wert, sie scheint ihm nur insofern von Belang, als sie für die *Zukunft* Besserung, Vervollkommnung gewährleistet[4]. Für *Rittelmeyer*[5] vollends ist höchstes Leben geschenktes Leben, und für die *Vedanta* ist die Einheit die höchste Seligkeit[4]. Der Sittliche aber will Isolierung!

[1] Vgl. *Fries*, Wissen. S. 167/168.
[2] Zend-Avesta. II. S. 122 — 126 — 127/128/129.
[3] Zend-Avesta. I. S. 293 — 212 bis 214/215 — 126.
[4] Der Pragmatismus. Übersetzt von Wilhelm Jerusalem. Alfred Kröner, Leipzig 1908. S. 75 — vgl. S. 95/96.
[5] Jesus. 3.—5. Tausend. Heinrich Kerler, Ulm 1914. S. 30.

Digitized by Google

5. SEIN UND WERT

'Das so oft berührte Verhältnis des Seins zum Wert kann jetzt in seiner vollen Ausdehnung überblickt werden. Zunächst ergab sich, daß es geistig und sittlich nur auf den Wert, nicht aber auf das Seiende ankommt, daß es deshalb zwar religiös ist, sich an der Wirklichkeit, geistig und sittlich aber, sich ausschließlich nur am *Wert* zu orientieren.' Es gibt eine doppelte Art Frömmigkeit, eine der Natur, eine den Idealen, eine dem Seienden, eine dem Seinsollenden gegenüber. Das Sollen steht über dem Sein. Allerdings hat der vom Sein Gelöste und auf das Sollen Gestellte sich in der Tat die Quellen des Lebens abgegraben. *Simmel*[1] meint zwar, das Sollen, weil eine Art, wie sich das Leben seiner bewußt wird, sei nicht dem Leben brückenlos gegenüberzustellen, aber dieser Schluß ist in mehr als einer Hinsicht verfehlt. Die Welt ist des Ideals wegen da. Ihr Dasein hat nur Wert, wenn es idealgemäß ist. Nicht aber ist das Ideal der Welt wegen da. Das wäre Personalismus. Die Ideen, das Ruhende, das der Intellekt allein erfassen kann, sind *höher* als das Leben, das nur der Intuition zugänglich ist! Ideenblindheit ist das Wesen unserer nur auf das Leben eingestellten Zeit. „Der" Wert, die Idee, das ist tatsächlich ein *Husserl*sches „Wesen[2]". Und diese sieht man nicht. Und doch steht das Unwirkliche unendlich über dem Wirklichen. Gott mag „anomisch" sein, wie *Scheler*[3] sagt, d. h. tugendhaft, also nicht mit Anstrengung und Pflichtbewußtheit, sondern „frei und leicht, wie aus dem Nichts entsprungen" vor dem entzückten Blick dastehen. Deshalb ist aber Gott doch dem Gesetz, dem Sollen unterworfen, wenn er auch kein Pflichtbewußtsein zu besitzen braucht! Daß diese bestimmte Realität, z. B. eine Seele, idealgemäß ist, ist natürlich gut und schön, ist Werterfüllung, aber nicht Wert selbst, und ebensowenig Wertobjekt. Natürlich freut man sich über Werterfüllung, aber man *lebt* nicht in ihr: das wäre personalistisch. Der Impersonalist lebt in Werten und Wertobjekten, nicht in Werterfüllungen. Ferner ergab sich, daß nicht der Ursprung im Sein Wert*grund* des Inhalts ist, sondern lediglich die

[1] Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. Duncker & Humblot, München und Leipzig 1918. S. 156.

[2] Vgl. „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie". Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Herausgegeben von Edmund Husserl. Max Niemeyer, Halle 1913. Erster Band. Teil I. S. 41.

[3] Abhandlungen. I. S. 8.

Digitized by Google

positive Beziehung des Inhalts zum Ideal. Daß z. B. die Kritik der reinen Vernunft gerade *Kant* zum Urheber hat, ist gänzlich belanglos.
1917 Ebenso, ob sie „existiert" oder nicht. Nun erhebt sich aber die Frage: ist nicht etwa das Sein selbst auch ein Wert? An sich sicher nicht. Denn Wert kann, *sittlich betrachtet*, nur sein, was als Gegenstand sittlicher Hingabe möglich ist. Nun fordert die sittliche Idee Selbstlosigkeit, d. h. Abwendung von subjektiven Angelegenheiten und Hingabe an Objektives. Evident ist aber, daß dann das Hingabeobjekt höherwertig sein muß, als der Wert subjektiver Befriedigung, von dem sich abzuwenden die sittliche Idee fordert; nacktes, pures, prädikatfreies Sein ist aber offenkundig geringer an Wert, als Befriedigung, als Glück, als Seligkeit. Ist aber nachgewiesenermaßen Glück, sittlich gesehen, kein Wert, dann noch viel weniger Sein.

1921 Nun könnte man einwerfen, wenn auch Sein so schlechthin kein Wert sei, so doch in Bindung an positiven, wertigen Inhalt. Aber hierzu ist zu sagen: Nicht daß der ideale Inhalt reell werde, sondern daß die Realität ideal werde, ist die Forderung. *Das Ideal verlangt nicht Sein der Vollkommenheit, sondern Vollkommenheit des Seins.* Das Seinsmoment am realisierten Wert ist, immer *sittlich erlebt*, nicht selbst Wert, sondern Werterfüllung. Der Wert verlangt kein Sein, sondern nur, daß *wenn* ein Sein ist, es dann wertgemäß ist. Der Wert fordert nur *unter* dieser Voraussetzung, er fordert aber nicht die Voraussetzung selbst. Der Wert verlangt erst, wenn ein Ohr, zu hören, da ist. Er verlangt *von* einem etwas. Von einem möglichen Wertträger. Der Wertträger also ist vorausgesetzt. Der Wert verlangt vom möglichen Wertträger Wertgemäßheit. Er verlangt aber nicht den möglichen Wertträger. Nicht so ist es, daß der Wert so viel als möglich realisierten Wert forderte. Er will überhaupt nicht Realität. Er sieht in der Realität keinen Wert. Er steht dem *Sein* gänzlich indifferent gegenüber, insofern er das Sein weder für einen Wert, noch für einen Unwert hält, es weder bejaht und fordert, noch verneint. Man schaue nur hin, dann bleibt kein Zweifel mehr. *Ist* einmal Sein gegeben — was der Wert weder begrüßt, noch verdammt —, *dann* soll es wertgemäß sein. Aber eben nur die Wertgemäßheit am wertgemäßen Sein wird gefordert, nicht das Sein des Trägers von wertgemäßem Sein. Also eine bestimmte Seins*weise* ist gefordert und bejaht, also ein *So*sein, nicht aber ein Sein, Dasein, das Träger des Soseins wäre. Wohl aber ist natürlich gefordert, daß das *Sosein* des Daseienden *da* ist.

Digitized by Google

Das ist aber etwas ganz anderes, als das Dasein des Daseienden, des möglichen Trägers, fordern! Denn eben die Voraussetzung, unter der der Wert fordert, Wertgemäßheit fordert, fordert der Wert selbst *nicht*! Am Sein ist also der Wert nur insofern interessiert, als es Sein eines Soseins ist, nicht aber Sein eines „*Da*seins".

Fordert nun der Wert die „*Erhaltung*" des Wertes (*Höffding*)? Er fordert Wertgemäßheit so lange, als ein Seiendes, ein möglicher Träger da ist. Das Dasein dieses Seienden fordert er aber nicht. Nun könnte man einwenden: aber doch das Dasein des wertgemäß gewordenen Seienden, da doch das Sein der Wertgemäßheit gefordert wird. Die wird aber nur gefordert unter der Voraussetzung eines Seins, das seinerseits, wie dargetan, *nicht* gefordert wird! Ist die Wertgemäßheit verwirklicht, dann soll sie natürlich auch verwirklicht bleiben. Aber nur solange, als das Sein verwirklicht ist. Weder aber das Sein, *noch dessen Fortdauer* fordert der Wert. Der Wert fordert lediglich das Sein der Wertgemäßheit und demzufolge auch die Erhaltung der Wertgemäßheit, aber nur *unter der Voraussetzung*, daß das Sein, das wertgemäß sein soll, fortdauert. Diese Voraussetzung selbst aber, das Sein und die Erhaltung des Trägers der Wertgemäßheit, also die Fortsetzung eines Seins, fordert der Wert nicht. Er fordert nur *unter* ihr. So der Wille des Wertes. Also ist *die Unsterblichkeit kein ethisches Desiderat*, sondern höchstens ein Postulat des *Subjekts*, keine objektive sittliche, im Wert begründete Forderung. Das ist eine absolute Wahrheit.

Das Ideal fordert lediglich die geistige Vollendung einer einmal gegebenen Existenz. Ist die höchste Intensitäts- und Qualitätsstufe des Wertes erreicht, dann ist der Sinn dieses Seins erfüllt. Die Forderung rein äußerlich-zeitlicher Fortsetzung jenes werthaltigen Daseins zu stellen, wäre ein Mißverständnis. Denn die geistigen Werte gehören lediglich der Dimension des *In*tensiven, nicht des *Ex*tensiven an. Der quantitative Gesichtspunkt kann hier nur für den Bornierten in Frage kommen. Es ist ebenso lächerlich, zu meinen, ein geistiges Leben habe nur dann Sinn, wenn es lang, ewig dauert, wie, ein kleines Tier zu töten, sei nicht so schlimm, wie ein größeres[1]. Wie armselig, daß *Buddha* das ganze Leben wertlos erscheint, als er von der Vergänglichkeit alles Irdischen hört[2]! Vergänglichkeit entwertet für Buddha

[1] Vgl. *Westermarck*.

[2] S. *Hermann Beckh*, Buddhismus (Buddha und seine Lehre). Zweite Auflage. G. J. Göschen, Berlin und Leipzig 1919. I. Band. S. 45/46.

Digitized by Google

den Wert[1]. Das *Nichtewige* (Vergängliche) ist für ihn das Wertwidrige (Leidvolle)[2]. Ethisch aber ist also zu postulieren lediglich die Reifung einer Existenz zum Hochwert ihres geistigen Seins. Eine Pejorisierung desselben oder ein jäher Abbruch der Entwicklung, ja sogar schon die Entwicklung selbst ist, wie wir sogleich sehen werden, wertwidrig. *Gar* nicht nötig aber ist es, die entwickelte vollendete Existenz am Leben zu erhalten oder gewaltsam neue Existenzen ins Dasein zu rufen, *damit* der Wert eine neue Pflanzstätte finde. Wird der Wert nicht realisiert in dieser meiner Existenz, dann ist das ein Unglück, das durch eine neue, verbesserte Auflage meines Seins nicht gut gemacht wird.

Auch der *intellektuelle Wert* verlangt absolut nicht etwa ein *Sein*, weil ja sonst kein Gegenstand der Erkenntnis und also keine Erkenntnis möglich wäre. Der Erkenntniswert fordert lediglich unter Voraussetzungen seine Realisierung; die Voraussetzungen selbst aber fordert er nicht. Sind sie aber gegeben, dann fordert er natürlich alles, was unter nunmehr gegebenen Voraussetzungen Voraussetzung zur Verwirklichung des Wertes ist, abgesehen eben von den erstgenannten Voraussetzungen selbst, die er *nicht* fordert. Es ist also keineswegs mit dem Erkenntniswert das Sein bejaht (abgesehen davon, daß Werterkenntnis über Seinserkenntnis steht).

Wertgemäßheit fordert der Wert also nur unter der Voraussetzung von Sein. Wie aber stellt er sich zur *Wertwidrigkeit*? Sie verneint er. Sie soll getilgt werden. *Wie* dies geschehen soll, darüber sagt aber der Wert nichts. Er sagt nicht, der Unwertträger soll vernichtet werden (Todesstrafe), weil der Wert *zunächst* weder am Sein, noch am Nichtsein interessiert ist. Aus anderen Gründen aber ist allerdings, wie wir wissen, „Sein" ein ethischer Unwert. Läßt sich die Wertwidrigkeit anders als durch Vernichtung des Wertträgers nicht tilgen, dann darf nicht zurückgescheut werden. Jegliche Repression ist natürlich ethisch ganz sinnlos. Wie aber, wenn Wertwidrigkeit nur tilgbar ist durch gleichzeitige Tilgung von Wertgemäßheit? Dieses Problem hat keine objektive Lösung. Im Wert als solchem liegt hier keine Entscheidung! Er protestiert mit derselben Intensität gegen die Wertwidrigkeit, mit der er sich über die Wertgemäßheit freut. Entscheiden kann hier nur das werterlebende Subjekt, das ganz seiner Veranlagung nach entweder die Wertgemäßheit so intensiv empfindet, daß

[1] A. a. O. S. 48. [2] S. *Beckh*, Buddhismus. II. Band. 1916. S. 91.

Digitized by Google

es die Wertwidrigkeit in Kauf nimmt, oder umgekehrt. Jedenfalls duldet der Wert Wertwidriges nur, wenn es *zugleich* wertgemäß ist. D. h. er sagt darüber gar nichts. Die Beurteilung überläßt er dem Subjektwillen, dem Geschmack. Ist aber vollkommener Sinn nur auf dem Umweg über *nur* Wertwidriges möglich, dann verzichtet der Wert *in jedem Moment*. Denn der Wert verlangt Realisierung nur unter der Voraussetzung eines Seins. Am Sein selbst ist ihm gar nichts gelegen, sondern nur an der Vollkommenheit eines von ihm gar nicht geforderten und gar nicht geschätzten Seins. Ist nun aber wertvolles Sein nur auf dem Umweg über wertwidriges Sein zu realisieren, dann *verzichtet der Wert lieber*, da es ihm um das Sein, *und auch um vollkommenes Sein gar nicht zu tun ist*, sondern nur um Vollkommenheit eines *gegebenen* Seins.

Der Wert verlangt also Wertgemäßheit des Gegenwärtigen, Vergangenen und Zukünftigen. Er verlangt aber weder Vergangenes, noch Gegenwärtiges, noch Zukünftiges. Nur *wenn* Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft existieren, dann sollen sie aber auch gleich *vollkommen* sein, d. h. das *Absolute*. In dieser rigorosen Forderung begegnen sich Impersonalismus und Mystik. Der Wert verlangt ferner aber wiederum keineswegs, daß der Wertträger die Totalität des Wertgegenstands (z. B. alle Erkenntnisinhalte, alle ästhetischen Objekte) in sich realisiere. Nur, daß er im *jetzigen* Moment nur überhaupt irgend etwas Bedeutsames tief erkenne, ästhetisch anschaue, *alle* Äußerungsmöglichkeiten der Persönlichkeit realisiere, daß er jetzt Persönlichkeit sei, verlangt der Wert. Der *Moment* soll mit bedeutsamem Erkennen usw. erfüllt sein. *So ist es lediglich das Zeitatom, nicht aber die Ewigkeit, was dem Wert zugeordnet ist, wenn* es besteht. So *Ranke*. Jede Epoche, trotz ihrer Relativität (*Spengler*) ist in sich befriedigt. Am deutlichsten hat sich hier *Schleiermacher*[1] ausgesprochen. Kein inneres Handeln darf Mittel, alles muß Selbstzweck sein. Aber *Vollkommenheit* ist von *jedem Moment* verlangt. Werterfüllte *Gegenwart* verlangt der Wert, wenn es sie gibt, aber nicht *Zukunft*. Außer der Gegenwart aber auch *Vergangenheit, wenn* es sie gab. Nicht die Vergänglichkeit ist das ethisch Störende, sondern die ethisch unvollkommene Gegenwart *und* Vergangenheit. Mit *Feuerbach*[2] sagen wir, daß „das Prädikat Unsterb-

[1] Monologe. S. 419.

[2] Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Dritte Auflage. Sämtliche Werke. Otto Wigand, Leipzig 1876. Dritter Band. S. 87.

Digitized by Google

lichkeit das Individuum oder Leben", also den Wert, „nicht affiziert". Eben das aber behauptet *Rittelmeyer*, daß das Prädikat Unsterblichkeit den Wert affiziere. Nein, „Ewigkeit ist", mit *Feuerbach*[1] fortzufahren, „nichts anderes, als die Erfüllung und Bestimmung der Zeit, als diese die tätige, wirkliche Verneinung der Zeit in der Zeit". *Gehalt*, nicht Dauer fordert der Wert. Die Dauer ist äußerlich. „Nicht das längste, sondern das tugendhafteste Leben ist das beste", sagt *Plato*. Übrigens verhält es sich auch schon rein eudämonologisch nicht anders. Nicht auf die Dauer, sondern auf die Größe des Glücks kommt es an. Der Psychologe *Brentano*[2] meint zwar, die gleiche Freude von einer Stunde sei besser, als die von einer Minute. Soll sie dann auch gleich ein Jahrtausend lang dauern? Nein! Wie äußerlich, wie geschmacklos ist dieses Verlangen nach keinem Ende, nach Ewigkeit! Hier ist *Kierkegaard*[3] zuzustimmen, wenn er sagt, „ich habe nie zuvor gelebt, ich wünsche auch nicht später noch einmal zu leben". Und auch schon vom Glücksstandpunkt aus ist nicht die *Zukunft* das, worauf es ankommt, und damit die Unvergänglichkeit oder Vergänglichkeit, sondern nur die *Gegenwart* und weiterhin dann auch wieder die *Vergangenheit*. „Unerträglich brannte sie ein Glück, das sie versäumt", sagt *Spitteler*. Den ergreifendsten Ausdruck aber hat das Gefühl für den Wert der Vergangenheit im subjektiven Sinne in *Georg Kaisers* „Koralle" gefunden: das Paradies ist am Anfang, nicht am Ende: die lichte, ungetrübte Vergangenheit. Auch der Verfasser bekennt, daß es ihm dringendes Bedürfnis ist, hier auf etwas Positives zurückschauen zu können, ohne aber im entferntesten die Fortsetzung des gewesenen Schönen zu wünschen. Es ist eine der unbekanntesten Wahrheiten, daß die Vergangenheit, sogar vielfach die sinnlicher Erfahrungen, *lebt*: längst verrauschte Lust, längst scheinbar vergangenes Leid erfrischt oder zernagt unser Lebensmark.

Das Sein ist aber nicht nur vom Wertstandpunkt aus etwas Belangloses — das ist es *zunächst* —, es ist sogar ein positiver *Unwert*. Deshalb, weil auch das beste, was im Sein erreicht wird, die *Entwicklung einer Existenz* zu ihrem Höchstwert, *an sich schon wertwidrig ist*. 'Denn der Wert will Vollkommenheit in jedem einzelnen Moment, wenn es ihn gibt, und nicht erst im letzten einer ganzen Zeitfolge.'

[1] A. a. O. S. 89.
[2] Sittliche Erkenntnis. S. 25.
[3] Stadien auf dem Lebenswege. Übersetzt von Wolfgang Pfleiderer und Christoph Schrempf. Gesammelte Werke. Eugen Diederichs, Jena 1913. Band IV. S. 108.

Digitized by Google

Da wir ferner aber tatsächlich gar nicht zur Entwicklung kommen, so ist das Leben sogar *sinnwidrig*. Dies ist es weiterhin wegen der im vorangehenden Kapitel behandelten *Abalietät des sittlichen Subjekts und der sittlichen Tat, der transzendenten und immanenten Determiniertheit*. Der letzte und tiefste Einwand gegen das Dasein ist also 1916
der, daß, relative Freiheit auch zugestanden, die Voraussetzungen unseres Daseins nicht in unserer Hand sind, daß wir schon allein mit unserem bloßen gesunden Verstand vom Zufall, von der Laune der Realität, Gottes, abhängig sind. Jeder sollte sich schämen, so zu sein, wie er ist, selbst wenn er den höchsten Wert darstellte. Der ethische Mensch schämt sich seiner edlen Taten nicht minder, wie seiner Verbrechen. Denn es ist entwürdigend, eine Kreatur zu sein, und wir alle sind Kreaturen. Das macht das Leben so widerlich, daß wir eben nie und nimmer Schöpfer unser selbst, unserer sittlich-geistigen Existenz sind. Wir sind alles von der Wirklichkeit Gnaden, denn alles Determinierte ist Gnade. Daher ist die Freiheit zu lieben. Daher will der Sittliche auch nicht Unsterblichkeit, sondern Vernichtung, weil er nicht mit sich umspringen lassen und sich nicht Gesetzen eines jenseitigen Lebens unterwerfen will, die er nicht selbst gegeben hat. Das Sein als solches ist also verneinenswert. Das ist unser Pessimismus. *Nachdem* es aber einmal besteht, soll es den Werten gemäß sein.

Weiter aber *könnte man aus Moral zur Unmoral sich wenden:* Ist meine Sittlichkeit nicht meine auch den Voraussetzungen nach von Grund aus ureigenste Tat, dann ist sie für mich überhaupt nichts wert, denn zum bloßen Vehikel Gottes oder der Realität gebe ich mich nicht herunter. *Müssen und Sollen*: ein ruheloses, qualvolles Hinundhergeworfenwerden zwischen zwei Betrachtungsweisen. Einmal unterstellt man sich der idealen Forderung und deren vernichtender, nie zum Schweigen kommender Kritik; dann, vom Standpunkt des Müssens, dem kausalen Gesichtspunkt, verflucht man alles sittliche Ideal als eine teuflische Erfindung des Satans. Man zertrümmert die Tafeln des Gesetzes, aber nur, um sie anderen Tages durch ein Wunder wieder ganz geworden vorzufinden und sich aufs neue vor ihnen in den Staub zu werfen! ‹*Ernst nehmen* aber soll man darum das Sein, auch insofern man es selbst ist, *niemals*! *Allem* Sein, besser allem Seienden gegenüber, seinem Seinsmoment, nicht aber ebenso inhaltlichen Bestimmungen nach, hat man sich wertphilosophisch-praktisch völlig indifferent zu verhalten. Nimmt man das Seiende aber ernst, dann ist, objek-

Digitized by Google

tiv betrachtet, kein Vernunftgrund vorhanden, gerade bei dem winzigen Seinspunkt, persönliches Ich genannt, mit seinem Protest und seiner Trauer anzufangen. Und vollends von Hilfsbedürftigkeit kann ganz und gar keine Rede sein. Also kein Ernstmachen mit dem sittlichen Leben, so sehr es den Adel des Wesens eines Menschen kennzeichnet, wenn die Subjektivität in *diesem* Sinne, eben das sogenannte Ernstmachen, in seinem inneren Leben eine große Rolle spielt. Die Erlösung von der Qual des Daseins liegt wohl einzig in der Einstellung auf sein Positiv-Inhaltliches und in der Abstraktion, bzw. Ignorierung alles Wertwidrigen (auch an der eigenen Subjektivität) und des eo ipso wertwidrigen Seinsmomentes.‹§

Digitized by Google

DIE ÄSTHETIK

A. DIE ALLGEMEINE ÄSTHETIK

1. DAS ÄSTHETISCHE VERHALTEN. — IDEE EINER IMPERSONALISTISCHEN, ANTIRELIGIÖSEN ÄSTHETIK. — SEELISCHE UND GEISTIGE KUNST

Die Ästhetik hat die Fragen zu beantworten: was ist ästhetisches 1921
Verhalten und worin besteht das Wesen des Schönen?* Schön ist das *ästhetische Objekt*, das *ästhetische Verhalten* dagegen ist nicht schön, sondern ästhetisch. Zwischen beidem ist wohl zu unterscheiden. Das letztere, das bloße, reine Anschauen ist die *ästhetische Form*, das erstere, der Gegenstand des Anschauens der *ästhetische Inhalt*. Etwas anderes als die ästhetische Form und der ästhetische Inhalt ist die *Form* und der *Inhalt* des *ästhetischen Gegenstandes* oder Inhalts. 'Da das auf ein Objekt gerichtete ästhetische Verhalten ein Gefühl in sich schließt', ist weiterhin zwischen dem *Inhalt* (man beachte die doppelte Äquivokation!) und dem *Gegenstand* dieses *ästhetischen Gefühls* zu unterscheiden. — Die Ästhetik ist selbstverständlich wie jede Geisteswissenschaft nicht, wie der Psychologismus will, eine psychologische, sondern eine phänomenologische Disziplin, denn sie untersucht ja nichts Wirkliches, sondern das *Wesen* des Ästhetischen. Das *Wesen* der Struktur des Geistes ist *unwirklich*, kommt in der betrachteten Reinheit ja gar nicht vor, existiert als solches gar nicht.

Für das *ästhetische Verhalten*, den einen Gegenstand der Ästhetik, ist nun zweierlei charakteristisch: der *Ausfall der Begierde* und das Fehlen einer Beziehung zur Wirklichkeit.* *Schopenhauer* hat es gesagt, daß im Gerichtetsein auf künstlerische Objekte der Wille schweigt, der nach ihm das Wesen des Menschen ausmacht.* Das ästhetische Verhalten ist *reines*, begierdeloses, interesseloses, dem Willen entrücktes Anschauen. Sich ästhetisch einstellen heißt, Wünsche, Leidenschaften, Pflichten vergessen, heraustreten aus dem Lebenszusam-

Digitized by Google

menhang, sich auf das selige Eiland der reinen Anschaulichkeit begeben, dem Frondienst des Wollens entfliehen. Wer ein schönes Weib ansieht, ihrer zu begehren, hat aufgehört, sie ästhetisch zu betrachten.*

‹Wie es nun aber zum ästhetischen Verhalten gehört, den Gegenstand *nur* anzuschauen, nicht nach ihm zu verlangen, so ist es ihm auch eigen, diesen nicht ins wirkliche Leben einzubeziehen. Das unterscheidet das ästhetische Verhalten vom *Erkennen*, mit dem es das erstgenannte Merkmal teilt, — nicht schweigt im ästhetischen Anschauen *allein* die Begierde — daß es *keine Beziehung zur Wirklichkeit* hat. Wir interessieren uns beim ästhetischen Verhalten nur für den *Inhalt* des Gegenstandes, nicht, wie beim Erkennen, durch den Inhalt hindurch für außerhalb desselben liegende Fragen des *Gegenstandes*, wie z. B. die nach seiner Existenz oder nach seiner Naturtreue. Ob der Gegenstand der reinen Anschauung in der Wirklichkeit existiert oder existiert hat, ist bei der ästhetischen Betrachtungsweise ganz gleichgültig. Er kann ebensogut ein Traumbild sein, aber er muß uns inneres Erleben werden, so daß er uns dadurch von unserem äußeren Leben, von der Welt der Dinge ganz abzieht. Anschauung mit Beziehung zur äußeren Wirklichkeit, Kritik an einem Kunstwerk in dem Sinn, ob es der Wirklichkeit entspricht, die Natur treu wiedergibt, 'oder auch ob es die „wahre" Natur zur Darstellung bringt', ist unästhetisch.›* Damit ist 'aller' Naturalismus, der nichts anderes als Fetischismus bedeutet, erledigt. Ästhetischer Naturalismus ist z. B. die genetischer Betrachtungsweise entsprungene Forderung *Keyserlings*, im musikalischen Werk müsse sich die Rhythmik des Naturgeschehens dartun. Ob dies zutrifft, ist vom ästhetischen und ethisch-geistigen Standpunkt aus gänzlich belanglos. Gut ist es, wenn *Nelson*[1] feststellt, daß der ästhetische Gegenstand nicht als Naturgegenstand betrachtet wird, grundfalsch jedoch, wenn er behauptet, daß er sinnesanschaulich als existierend gegeben sein müsse[1]! Der Gegenstand des ästhetischen Erlebnisses ist nicht das metaphysische Ding (der gehauene Marmorblock), sondern der intentionale, *phänomenale* einer bestimmten Auffassung, und *der ist ganz unabhängig von seiner Existenz geschätzt*[1]! 'Die Nichtexistenz ist ja gerade das Spezifische des Gegenstandes ästhetischer Betrachtung.' Das ästhetische Anschauen nimmt

[1] Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. Erster Band: Kritik der praktischen Vernunft. Veit & Comp., Leipzig 1917. S. 417 — 418 — 423.

Digitized by Google

den Gegenstand rein als Inhalt. Aufgabe der Kunst ist es nicht, wertvolle, wahre Wirklichkeit darzubieten, sondern entwirklichte Inhalte des Reichs der Potentialität, soweit sie von geistigem Interesse sind. Der Akzent liegt dabei für eine *impersonalistische* Ästhetik auf der *Entwirklichung*. Ferner besteht nicht die geringste Veranlassung, die seinsfreien Inhalte als gerade *von der Realität* abstrahiert zu nehmen; die Inhalte könnten gerade so gut das Produkt eines Willkürwillens darstellen, der auch eventuell anders werden kann und anders hätte sein können, als er ist. Interessant ist nicht nur die „wahre", sondern ebensogut auch etwa die *Strindberg*sche Wirklichkeit[1], ebenso die rein sinnliche der Salome. Es muß nur Stärke und Intensität im Werterlebnis sein, mindestens Erregtheit. *Nein:* nicht auf „wahre" Wirklichkeit kommt es an, nicht auf das „Gesunde", „Objektive", „Allgemeinmenschliche" — sondern darauf, die Gehalte, die Substanzen der Erlebnisse, der Dinge herauszustellen, 'wie dies in der ästhetischen' Tiefenschau 'geschieht'. Auch ein sentimentales, perverses Fühlen kann stark gestaltet werden, auch seine Substantialität liegt nicht auf der Hand, sondern es ist Leistung des Dichters, es herauszuheben, zur Körperlichkeit, wundervollen Plastik zu erheben[2]. Keineswegs ist es also von Interesse, wie *Fries*[3] meint, daß die *Natur* das Schöne hervorgebracht habe[4], keineswegs steht gar, wie auch *Kant* sagt, Naturschönheit *über* Kunstschönheit[5]. Auf das Naturschöne 'in irgendeinem Sinne' auszugehen, ist *religiös*, 'personalistisch'. Der *Impersonalist* geht auf reine *wirklichkeitsfreie Inhalte*. Schon *Schopenhauer*[6] stellt

[1] *I. N. w.:* „... Entwirklichung, da die Inhalte als Produkt eines Willkürwillens, der ... als er ist. Interessant ist auch die Strindbergsche Wirklichkeit." — *Vgl. Schelerschrift S. 32.*

[2] *Hiermit steht nicht ganz im Einklang eine andere Bemerkung Kerlers, nach der es* „eine der Aufgaben der Kunst ist, die Seele der Dinge, der Geschehnisse anschaulich vorzuführen (*Sascha Schneider, Böcklin, Fahrenkrog*). Freilich ist dabei die Gefahr groß, das spezifisch Ästhetische zu vernachlässigen". — *Vom Kerlerschen ästhetischen Gesamtstandpunkt aus unverständlich ist mir auch eine andere, mehrdeutige Bemerkung, die bei dieser Gelegenheit ebenfalls erhalten werde, ohne zum Text direkt in Beziehung zu stehen:* „In der Kunst handelt es sich darum, das Ganze des Lebens sich einzuverleiben, ohne sie (*es?*) zu sein. Kunst will Totalität."

[3] Wissen, Glaube und Ahndung. Jena 1805. Neu herausgegeben von Leonard Nelson. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1905. S. 225 u. 227.

[4] So wenig wie die Naturbedingtheit ist die Zufälligkeit der Schönheit, wie *Nelson* meint (a. a. O. S. 442), Gegenstand der Schätzung.

[5] A. a. O. S. 226.

[6] Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band. Sämtliche Werke. A. Weichert, Berlin. Zweiter Band. S. 191 u. 193.

Digitized by Google

ja fest, daß der Geniale kausallos erlebt; sein Irrtum ist es nur, als den Gegenstand des ästhetischen Interesses die Platonische Idee, die Gattung, an Stelle des reinen kausalfreien Inhalts anzusehen. Der geistige Mensch will in der Kunst nicht das Leben selbst, sondern unwirkliches Leben, Befreiung vom Stachel der Wirklichkeit, Erhebung über das Dasein, in krassem Gegensatz zu *Goethe*, bei dem — was *Gundolf* übersieht, obschon er nicht wie *Dilthey* am Erlebnis haften bleibt, sondern auf das Leben zurückgeht — die Totalität des Charakters in völlig anderem Sinn verwirklicht ist, als *Schiller* in seinen ästhetischen Briefen sie im Auge hat: sie setzt metaphysischen Positivismus voraus, d. h. es werden bei Goethe die sämtlichen seelischen und geistigen Energien nur eben ihres Daseins wegen, als Ausstrahlungen der Realität als solcher, nicht eines letzten Verhältnisses zu ihrem Inhalt wegen bejaht.

Darin hat *Fries*[1] recht, daß die Kunst nur dadurch von Wert ist, daß durch sie die *Freiheit* ausgesprochen wird. Darum auch ist für den impersonalistischen Ästhetiker die ästhetische Anschauung gerade nicht, 'wie für alle religiösen', Vermittlerin von *Erlösung*, sondern gerade umgekehrt Vermittlerin höchsten Gefühls von *Aktivität*, von Lebenssteigerung, Freiheitsbewußtsein[2]. ‹Hier stoßen wir zugleich auf den Unterschied zwischen *geistiger* und aller bloß *seelischen Kunst*. Der Gegensatz zwischen Geist und Seele, männlicher und weiblicher Liebe wurde in der Ethik entwickelt. Er herrscht eben auch im Reich der Kunst. Man halte etwa *Bach* gegen *Beethoven*. Auf der einen Seite bei aller unübertrefflichen seelischen Hochwertigkeit, aller faszinierenden Süßigkeit, geistdurchglühtes Gestalten, auf der anderen Seite — man denke etwa an die Pastoralsinfonie — bloßes Fühlen und Leiden, passives, erosloses Leben, statt Erleben. Beide Arten ästhetischen Verhaltens vereinigen sich im Lyriker, der zunächst zwar weiblich, seelisch bloß erleidet, dann aber zudem auch männlich, geistig gestaltet, wodurch eine außerordentlich wertvolle geistige Erscheinung entsteht.›* 'Der Wille, der bei der geistigen ästhetischen Anschauung zum Schweigen kommt, — dahin ist *Schopenhauer* zu berichtigen, und das oben Angeführte zu ergänzen — ist also nur der *außerästhetische* Wille, nicht *jeder* Wille.' Das ästhetische Verhalten begehrt zwar nicht *seinen* Gegenstand, aber es verlangt etwas *von* seinem Ge-

[1] A. a. O. S. 270.
[2] *I. N. w.*: „Freiheitsgefühl".

Digitized by Google

genstand, nämlich daß er von ganz bestimmter Art, daß er in einer ganz bestimmten Form, daß er „schön" sei. Er verlangt, daß die Inhalte letzten elementaren Erlebnissen und Tendenzen gemäß seien. 'Der Wille hört also keineswegs mit der ästhetischen Einstellung auf, vielmehr fängt der *richtige* Wille mit ihr erst an. Nicht der Wille', sondern die *Schranken* des Willens sind aufgehoben. Freilich nur *negativ*. Die Schranken sind weg, nicht aber ist positiv eine Sphäre schrankenfreier Auswirkung geschaffen. Wir leben in der Illusion. Sofern wir ins Kunstwerk eingehen, können wir den Wirklichkeitsstachel *vergessen*: da ist er trotzdem[1]. Lächerlich ist es jedenfalls, mit Schopenhauer vom Ästhetischen nicht mehr zu verlangen, als daß der Wille schweige.* Wer freilich sein Leben lang in Leidenschaften verstrickt ist, dem mag ja das pure Aufhören alles Strebens, die Erlösung, als das non plus ultra erscheinen.* — Die Welt des Ästhetischen ist unwirklich, weil sie ihre Wirklichkeit *vergißt*. So aber ist die Kunst ein Triumph über die Lebensmacht des All, die uns zwingt, zu sein, was wir sind. Die Kunst soll vom Leben erlösen, nicht ist sie dazu da, das Leben zu geben, darzustellen.* Das Leben ist geistfeindlich, daher läßt die Kunst Freiheitsgefühl genießen in einer Sphäre über der Natur.* 'Sie ist wesensmäßig Expressionismus.' Expressionismus aber ist Negation der Natur[2], der Wirklichkeit, der Unfreiheit. ‹Er ist ein Protest gegen die Welt, eine Ohrfeige an das Dasein. Das ist das Herrliche an ihm! Als ich die ersten expressionistischen Bilder sah, hatte ich das Gefühl, nun fange die Kunst überhaupt erst an[3].›*

2. INHALT UND GEGENSTAND DES ÄSTHETISCHEN GEFÜHLS. — LEBENS- UND GEGENSTANDSGEFÜHLSINHALTE, IHRE KLASSIFIKATION UND IHRE WESENSMÄSSIGE UND ZUFÄLLIGE ZUORDNUNG

Das ästhetische Gefühl ist ein Lustgefühl, aber natürlich weder sinnlich, noch auch, wie *Nelson*[4] meint, „intellektuell". Noch weniger ist es ein „Werturteil"[4]! Es ist ein atheoretisches willensmäßiges Be-

[1] *I. N. w.:* „Vermittlerin ... Aufhebung der *Schranken* des Willens. Freilich nur *negativ*. Die Schranken sind weg, nicht ist positiv eine Sphäre schrankenfreier Auswirkung Illusion. In der unwirklichen Welt der Kunst ist nichts von Wirklichkeitsstachel. Wir können ihn, sofern wir ins Kunstwerk eingehen, *vergessen*, da ist er trotzdem." [2] *Das Komma fehlt im Nachlaß.*

[3] *Kerler hatte nur expressionistische Gemälde in seinem Zimmer, von einer Art, die seine häufig betonte Anspruchslosigkeit hinsichtlich des ästhetischen Gegenstandes in weitgehendem Maße teilte.* [4] Ethik. I. S. 404.

Digitized by Google

jahen, fundiert auf einem durch Gemäßheit zu bestimmtem Streben (elementarem Erlebnis) positiven *Gefühl. Das* ist das ästhetische Gefühl, das seinerseits das willensmäßige Bejahen des ästhetischen Gegenstands zufolge seiner Gemäßheit zu letzten elementaren Erlebnissen und Tendenzen voraussetzt.

'Bisher war der Blick einseitig ausschließlich auf den *Gegenstand* des ästhetischen Gefühls gerichtet[1]. Es ist bedauerlich', daß man gar nicht den Mut hat, in Inhalten zu leben, ohne gegenständliche Legitimation des Inhalts! Man lasse sich doch ruhig die armseligsten, alogischsten Gegenstände[2] gefallen, wenn nur sie köstliche Inhalte vermitteln! Es ist nicht nur möglich, sondern sehr wahrscheinlich, daß z. B. einem Backfisch im Kino Erlebnisse unerhörter Art zuteil werden können, während vielleicht ein Professor für Bachsche oder Brucknersche Musik bei voller Kenntnis und vollem Verständnis für die musikalische Materie seelisch durch die Musik überhaupt keine Steigerung erfährt, sondern völlig öde und stumpf bleibt.† *Maeterlinck* hat recht: weniger unsere Gedanken, als die *Gefühle*, die sie in uns erwecken, veredeln unser Leben[3]. Da man nicht den Mut hat zu seinen Inhalten wegen Minderwertigkeit der Gegenstände, gleiten einem die Inhalte durch die Hand und man lebt sein Leben nicht. — 'Nicht das Zustandegebrachte', ‹nicht die Tat, das strebende Bemühen ist das, worauf ich den ganzen Kosmos redigiere. Alles andere ist äußerlich. Es ist ein Kennzeichen wahrer Kunst, daß sie unendlich mehr Inhalt hat, als im Werk selbst zum Ausdruck kommt.›§ Bei den Gefühlsinhalten[4] ist zwischen *Lebens-* und *Gegenstandsgefühlsinhalten* zu unterscheiden.

Hinsichtlich der *Lebensgefühlsinhalte* besteht das Gesetz, daß an die Schwankungen und Mannigfaltigkeiten des Lebens ganz bestimmte unvertauschbare Inhalte gebunden sind. Natürlich sind diese demgemäß (wenigstens nach meiner eigenen Erfahrung) tausendfältig abgestuft, und zwar nach verschiedenen Dimensionen hin:

1. nach den *Erregungsgraden des Lebens* (Intensiv — Matt),
2. nach den *erregten Tiefenlagen* (a. Peripher — b. Zentral).

Zentral können auch sinnliche Erlebnisse sein. Es vermittelt z. B.

[1] Vgl. „Die auferstandene Metaphysik." S. 247.
[2] S. Anm. 3 der letzten Seite.
[3] Weisheit und Schicksal. Übertragen von Friedrich v. Oppeln-Bronikowski. 9. Tausend. Eugen Diederichs, Jena 1912. S. 184.
[4] Vgl. Ethik, Abschnitt B, a, Kapitel 3 u. 4.

Digitized by Google

zentrales sinnliches Erleben, etwa Sättigung kurz vor Hungerstod oder Atmung vor dem Ersticken, *zentrale* Sinneslust, zugleich von höchster Erregung, wobei keineswegs etwa latent ein zentraleres mitschwingt! Stets aber ist die Verwechslung zu vermeiden von *zentralem* und *höchsterregtem* Leben, das peripher sein kann. Umgekehrt braucht zentralem Haß nicht zugleich Höchsterregung zu entsprechen.

3. nach der *Seichtheit oder Tiefe des Lebens.*

Man kann seicht fühlen und doch ungeheuer intensiv und zentral. Z. B. ein Backfisch bei einer Birchpfeifferiade. Dann sind aber Gefühlsinhalte völlig anderer Qualität gegeben als bei tiefem, aber mattem Fühlen: schwächliche, obwohl sehr intensive und zentrale. Ebenso kann man seicht und doch sehr intensiv *denken*! Z. B. die Theosophen! Wenn auch ein Vertreter des vitalen Wertes Erkennen vielleicht überhaupt gering achtet, so werden sich doch, 'auch bei ihm', mit tiefem Erkennen als einem charakteristischen Tiefengang der Aktivität andere Inhalte verbinden, als mit seichtem.

4. nach den *Stärkegraden des Lebens* (Schwächlich — Stark).

Diese Unterschiede betreffen nicht den Intensitätsgrad, sondern das *Mächtigkeits*maß, das im schwachen bzw. starken Sein der lebenden Persönlichkeit begründet ist. Man spricht von „innerer Stärke", ohne damit Heftigkeit und Hitze zu meinen. Auch starkes Leben kann matt sein. Auch dieses Moment muß inhaltfärbend wirken.

Allen diesen Lebensmomenten sind *bestimmte* Gefühlsinhalte gesetzmäßig zugeordnet. Zentralem Erkennen sind andere Inhalte mitgegeben als peripherem, tiefem andere als seichtem, *schwachem* Leben andere als starkem, *mattem* Leben andere als intensivem. Also: *der Lebensaktivität sind nach ihrem Erregungsgrad, ihrer Tiefenlage, ihrem „Tiefengang" und ihrer „Stärke" wesensmäßig bestimmte Inhalte zugeordnet,* mindestens gleichartig innerhalb einer gewissen Schwankungsbreite.

Man könnte nun denken, die Lebensgefühlsinhalte seien weiterhin auch nach dem *Inhalt* der Erregung abgestuft, derart, daß sie vor allem in *Akt-* und *Zuständlichkeits*gefühlsinhalte zerfielen, daß der Gefühlsinhalt bei sinnlichem Erleben, bei Empfinden (zentralem etwa) ein völlig anderer sei als bei (ebenfalls zentralem) Denken, Erkennen oder Anschauen oder Hören oder Lieben, Hassen oder bei Persönlichkeitsauswirkung und -darwirkung, und daß den einzelnen Aktarten ebenfalls wieder jeweils spezifische Unterschiede entsprächen, wobei

Digitized by Google

zu konstatieren wäre, daß diese Inhalte keineswegs unverrückbar bestimmten Tiefenschichten (im ersten Sinne) angehören, sondern verschiebbar sind. Dem ist indessen nicht so. Was beim Erkennen im Gegensatz zum Hassen oder Empfinden gefühlt wird, ist durchaus *relativ. Den Funktions-, Akt- und Erlebnisarten sind die verschiedensten Inhalte in den verschiedenen Subjekten zugeordnet.*

Bei den *Gegenstandsgefühlsinhalten* nun ist zwischen solchen mit *vitalen* und solchen mit *Objekt-Gegenständen* zu unterscheiden.

Vitale Gegenstände sind angeschaute psychische Zuständlichkeiten oder Akte. Schaue ich nun etwa peripheres, schwächliches Fühlen und Empfinden, so kann ich, bin ich selbst eine *starke* Natur, höchstwertige Inhalte erleben, aber nur, weil ich starkes Leben in das schwächliche *ein*fühle. Schaue ich aber schwächliches Leben *als* schwächliches an, dann werden auch wesensmäßig bestimmte Inhalte auftreten, wenn sie auch unter dem Einfluß gleichzeitiger starker Erlebnisse, wie etwa der Schadenfreude über das schwächliche Leben der Anderen, nur anklingen.

Dies gilt nun nur wieder für die angeschaute Lebensaktivität im Gegensatz zum *Inhalt*. Die Zuordnung der Gefühlsinhalte zu den Inhalten der Lebensaktivität ist eine zufällige. Die Inhalte sind hier nicht gebunden, sondern frei. *Angeschaute* Hingabe, Erkennen usw. kann gänzlich kalt lassen, braucht keineswegs wesensmäßig bestimmte Gefühlsinhalte auszulösen. Im *selben* Individuum wechselt es[1]. — Wird ein Akt oder zuständliches Erlebnis *als* zentral, tief, intensiv, hochwertig, füllig angeschaut, dann realisieren sich stets gleiche Gefühle, die aber von den mit dem Selbsterleben der betreffenden Anschauungsinhalte verbundenen verschieden sind. Die Relativität der Inhaltskultur drückt sich aus in der Subjektivität des „Als", so daß den verschiedenen Gegenstandsstrukturen die verschiedensten Inhalte zugeordnet sein können.

Bei dem auf *Objektgegenstände* gerichteten Erleben kann z. B. das Erkennen oberflächlicher Sachverhalte zentrales, intensives, starkes

[1] *Hier geht es im Nachlaß weiter:* „Aber wahrscheinlich werden bestimmte Inhalte nur mit bestimmten Lebensinhalten möglich sein, wenn sie auch nicht in jedem Subjekt realisiert zu sein brauchen. Das bei Anschauung der Hingabe oder des 'bescheidenen' Tastens oder bevorzugter gesellschaftlicher Position bei geistiger Minderwertigkeit Erlebte kann nur mit *diesen* Lebensinhalten erlebt werden. Natürlich *brauchen* die betreffenden Inhalte nicht aufzutreten. Treten sie aber auf, dann nur im Zusammenhang mit *diesen* Lebensinhalten." *Da dies zum früher Ausgeführten im Widerspruch steht, wurde es nicht in den Text aufgenommen.*

Digitized by Google

Erleben ausmachen. Also seichtes Erkennen kann zugleich zentral sein. Seichtes Fühlen, angeschaut, kann tiefes Fühlen auslösen. Es handelt sich dann eben um Einfühlung tiefen Gefühls und entsprechender Gefühlsinhalte. Anders beim angeschauten Erkennen! Seichtem Erkennen (angeschaut), wenn es auch zentrale Gefühle mitklingen lassen kann, fehlen dann doch die spezifischen Tiefengefühle! — Arme, flache Gegenstandsstrukturen in der bildenden Kunst und Musik, wie auch in der Poesie, können gleichwohl zentrale Gefühlsinhalte auslösen, auch starke Gefühle, sofern eben die erlebende Persönlichkeit stark ist[1].

3. DAS ÄSTHETISCHE URTEIL

Vom ästhetischen Gefallen und vom ästhetischen Verhalten gleichermaßen verschieden ist das ästhetische Urteil. Es ist die Frage, ob wir in diesem eine besondere Form von Urteil zu erblicken haben. Hierüber gibt folgende Überlegung Aufschluß: April 1915

Der Gegenstand des ästhetischen Urteils ist ein ästhetischer Sachverhalt, ein *Objektiv*. Das ästhetische Urteil charakterisiert sich als *Er*urteilung eines solchen Sachverhalts, d. h. es handelt sich um die Prädizierung einer Werthaltigkeit von einem Objekt verbunden mit der Überzeugung vom Bestand dieses Sachverhalts. *Nicht* wesentlich dagegen ist es für das ästhetische Urteil, zugleich *Be*urteilung (*Windelband*) zu sein, d. h. ein Werturteil über seine eigene Aussage im Sinn der Billigung, Anerkennung bzw. Verwerfung (eben dieses Urteils) zu involvieren. *Nicht* wesentlich ist es ihm ferner, durch atheoretische Verhaltungsweisen und Stellungnahmen fundiert zu sein. Mit dem Urteil eventuell verbundene Akte des Gefallens bzw. Mißfallens sind dem Urteil als solchem *äußerlich*. Das Hauptgewicht sei dabei auf das folgende gelegt: Die letztgenannten Akte sind gerichtet auf das *Objekt* des ästhetischen Objektivs, der Urteilsakt hingegen auf das ästhetische *Objektiv*. Das atheoretische, dem Urteil unwesentliche Gefallen richtet sich z. B. auf das schöne Bild (Objekt), das ästhetische Urteil auf das Schönsein des Bildes, besser, auf das Bestehen des Schönseins des Bildes (Sachverhalt, Objektiv). Hieraus ergibt sich, daß ein ästhetisches Urteil im Vollsinn des Wortes auch da vorliegt, wo die atheoretischen Gefallensakte *fehlen*. Ich kann vollkommen überzeugt sein von der Schönheit eines Bildes, einer Sinfonie und entsprechend aussagen in einem „ästhetischen Urteil", *ohne* daß mir das Bild, die

[1] Vgl. S. 232 bis 234.

Digitized by Google

Sinfonie selber gefällt. *Daraus* folgt aber, daß es ein besonderes Problem des ästhetischen Urteils gar nicht gibt, daß die ästhetischen Urteile nur dem *Gegenstand*, nicht aber der *Form* nach von anderen Urteilen unterschieden sind, und daß, was hier als Problem empfunden wird, nicht ein Urteilsproblem, sondern das Problem des ästhetischen *Verhaltens* ist.

4. DAS WESEN DES SCHÖNEN — DER ÄSTHETISCHE RELATIVISMUS

1921 Daß er „schön" sei, verlangt das ästhetische Verhalten von seinem Gegenstand. Was aber ist schön? Eindeutig läßt sich dies niemals beurteilen. *Es lassen sich keine allgemeingültigen Grundsätze darüber aufstellen. Spengler* verdanken wir die Erkenntnis von überwältigender Wichtigkeit, daß alle Ästhetiken grenzenlos naiv sind, die glauben, etwas für alle Zeiten Feststehendes behaupten zu können.* Die Inhaltlichkeit des ästhetischen Wertes ist *relativ*[1]. Schon *Worringer* hat es in seinem Buche „Abstraktion und Einfühlung", dem Beglückendsten und Befreiendsten, was je vor *Spengler* über Kunst geschrieben wurde, erkannt, daß die Verschiedenheit der Stile, etwa des antiken und des ägyptischen, des romanischen und des gotischen nicht von verschiedenem *Können*, sondern von verschiedenem *Wollen*, verschiedenem *Kunstwollen* herrührt.§ Der ästhetische Wert ist ein *abgeleiteter* Wert, *der auf letzte Grunderlebnisse zurückweist.* ‹Da die Grunderlebnisse mit den Kulturen wechseln, so wechselt auch mit den Kulturen das, was man schön nennt. Das indische Schöne ist nicht das abendländische Schöne, das antike nicht das arabische. Was uns aufs tiefste ergreift, die Musik Beethovens etwa, das, sagt *Spengler*[2], „ist für alle fremden und kommenden Kulturen ein törichtes Gekrächz, hervorgebracht mit sonderbaren Instrumenten", genau so wie die indische und chinesische Musik und ihre Erschütterungen für uns einen Spektakel bedeuten. Ebenso kann man dramatischen, architektonischen Leistungen gegenüber jegliches Verständnis verlieren. Wie uns die Bauten der Maja kurios erscheinen, so werden kommende Geschlechter sich über unser Straßburger Münster nur wundern können. Keineswegs stellt ja unsere Kultur, so wenig als irgendeine andere, den bis jetzt erreichten höchsten Gipfel der Entwicklung dar. Wir leiden an einer

[1] Vgl. S. 230.

[2] Der Untergang des Abendlandes. Wilhelm Braumüller, Wien und Leipzig 1918. Erster Band. S. 311.

Digitized by Google

durch nichts gerechtfertigten, überaus naiven Überschätzung unserer Kultur, die die Inder der Vedantazeit aufs tiefste verachtet hätten. *Miteinander* kann man Kulturen in Bezug auf Höhe der Entwicklung überhaupt nicht vergleichen; Fortschritt, Entwicklung gibt es jeweils nur innerhalb *ein* und derselben Kultur.〉*

Schönheit, 'darüber sollte man sich heute im klaren sein', ist kein *reales* Prädikat, keine Dingeigenschaft wie eine Farbe oder eine Proportion, die jeder Ochse wahrnehmen kann. Keineswegs aber trifft es deshalb zu, daß man, wie *Scheler*[1] meint, sie nicht definieren könne. *Schönheit ist der Ausdruck der positiven Beziehung einer Dingeigenschaft zu gewissen Urerlebnissen des Subjekts und dessen Forderungen.* Also die Eigenschaft einer Eigenschaft, z. B. die einer Proportion, in einem bestimmten Verhältnis zum Grundgefühl des Beschauers zu stehn. *Schön ist ein Gegenstand, wenn er letzten, elementarsten Erlebnissen gemäß ist. Mehr* kann man nicht sagen. Immerhin gibt es also, der *Nelson*schen Leugnung[1] entgegen, eine allgemeine Bedingung des Schönen: der Gegenstand muß einem letzten Erlebnis gemäß sein. Ob das im einzelnen Fall verwirklicht ist, kann freilich nicht bewiesen, sondern nur durch den Geschmack erfaßt werden. Es bedeutet keinen Einwand gegen den ästhetischen Relativismus, wenn *Nelson*[2] sagt, daß wir gewisse ästhetische Schätzungen für richtig, andere für falsch erklären. Gewiß tun wir das, zu Recht aber nur innerhalb einer und derselben ästhetischen Welt. Innerhalb der faustischen Welt z. B. kann der Geschmack entscheiden, ob etwas schön oder häßlich ist. Nicht aber kann der faustische Geschmack über den magischen oder apollinischen urteilen. Der apollinischen Kultur gilt das Wohlproportionierte des Körpers als schön. Sie verlangt danach, die Einheit in der Mannigfaltigkeit zu sehen. Der faustische Geist hingegen fordert ein Durchscheinen des Unendlichen durch das Endliche. Der Ägypter hinwiederum will das Gesetzliche gegenüber dem Willkürlichen, für ihn ist schön, worin das Mannigfaltige überwunden wird, er dürstet nach dem Einfachen, nach geometrischen Formen, in die die Pflanzen-, Tier- und Menschenleiber gepreßt werden. 〈Verständlich wird uns dieses letztere Weltgefühl, wenn wir uns jene Erlebnisse einer oft plötzlich und unvermittelt, vielleicht mitten in einem heiteren Dorfe, ein-

[1] Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. I. Teil. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Herausgegeben von Edmund Husserl. Max Niemeyer, Halle 1913. Erster Band. Teil II. S. 412.

[2] Ethik. I. S. 396 — 402.

Digitized by Google

setzenden Angst vor Augen halten. Aus der Menge der dagewesenen Kulturen und der Unzahl der möglichen der Zukunft ergibt sich eine Fülle vorhandener und eine Unendlichkeit noch möglicher Ästhetiken. Ist das Grunderlebnis eines Philosophen gegeben, so ist damit auch seine Ästhetik gegeben.«

Hartmann z. B. ist Pessimist. Er hält, wie *Schopenhauer*, die Welt für wert, daß sie zugrundegeht. Er glaubt an eine Macht, die die Sinnlosigkeit durchschaut und den Weltprozeß aufzuheben strebt: das Logische. Das Logische ist es daher auch, was Hartmann im ästhetischen Gegenstand sieht.* Am reinsten käme es zur Darstellung in menschlichen Gruppenbildern (Klingers Olymp). Folglich sei hier der höchste ästhetische Wert. Eine große Rolle spielt bei dieser merkwürdigen[1] ästhetischen Theorie der Zentralbegriff der modernen Ästhetik, der der Einfühlung.* Einfühlung liegt vor, wenn ich einen Gegenstand als Wesen nehme, fähig, Gefühle zu haben, z. B. eine Trauerweide als erfüllt mit Trauer. Das Herabhängen der Zweige erweckt in uns Trauergefühle. Diese nehmen wir aus uns heraus und legen sie in die Weide hinein. Das Subjekt versetzt sich selbst ins ästhetische Objekt. Es verliert sich, es geht im Gegenstand auf. In diesem Verlust der Persönlichkeit, sagt Hartmann, der Urheber der Theorie des Einfühlungsprozesses, liegt höchste Befriedigung. Sind wir verschmolzen mit dem Logischen im Bilde, indem wir die geistigen Gefühle der Freude, Trauer, Ehrfurcht usw., die das auf einem Gruppenbild Dargestellte in uns anklingen läßt, ins Bild als seinen Personen zugehörig verlegen, sind wir damit ins Bild, in die in ihm dargestellte Geistigkeit eingegangen, dann haben wir die Vereinigung mit dem Absoluten und damit das höchste Glücksgefühl erreicht. Von der Naivität Hartmanns, der meint, *jeder* Mensch müsse dieses Erlebnis haben, ganz abgesehen,* hat der impersonalistische Ästhetiker natürlich aufs entschiedenste gegen eine solche Anschauung zu protestieren: er will sich nicht verlieren, sondern im ästhetischen Gegenstand gerade seine Persönlichkeit, die ihm erlebnismäßig höchster Wert ist, *wiederfinden*! Er will das „analogon personalitatis"[2].

[1] Für die Malerei handelt es sich überhaupt nicht um Erzeugung von „Gestalten im Bild", sondern um Schaffung von „Bildgestalten", wie *Fritz Burger* es nennt (Cézanne und Hodler. Delphin-Verlag, München 1913.). Die Bildgestalt braucht keine Gestalten (Figuren) zu enthalten, sondern kann sich expressionistisch-futuristisch aus Gebilden zusammensetzen, wobei nur alle Bildelemente sich auf eine Bildgestalt beziehen müssen.* [2] *Siebeck*, Die Form der Person.

Digitized by Google

‹Die Oberflächlichkeit mancher Ästhetiken ist enorm. So die der *Lange*schen *Illusionstheorie*. Nach ihr sei zweierlei die Bedingung des ästhetischen Verhaltens, einerseits das Vorhandensein einer Illusion, anderseits das Bewußtsein dessen, daß es sich nur um eine Illusion handelt. Der ganze Sinn der ästhetischen Einstellung bestehe in einem Hin- und Herpendeln zwischen einer Reihe von Illusionsakten und einer Reihe von Wirklichkeitsanschauungen, d. h. wir müßten bei einem Bild einerseits die illusionierte Landschaft, anderseits die wirkliche Leinwand, bei einem Drama einerseits den Schauspieler, anderseits den Helden des Stücks abwechslungsweise gegenständlich haben. Ästhetisch falsch war das Verhalten der Zuschauer bei der ersten Aufführung der „Räuber", die hernach den Schauspieler des Franz Moor verprügelten. Es lag bei ihnen *wirkliche* Täuschung vor, statt, wie das ästhetische Verhalten es fordert, *bewußte Selbsttäuschung*. — Man sieht, auf welchen Unsinn man verfallen kann, wenn die ästhetische Theorie nicht durch ein Erlebnis fundiert ist. Seltsam! Der Grundsatz „Schuster, bleib bei deinem Leisten" ist überall anerkannt, nur in der Philosophie glaubt jeder Kunsthistoriker und Mathematiker herumpfuschen zu dürfen!›•

'Selbstverständlich setzt die Relativität des Ästhetischen seinen Wertcharakter in keiner Weise herunter.' Die Objektivität, die nach *Nelson*[1] angeblich für das Ästhetische im Gegensatz zum Angenehmen beansprucht wird, ist es nicht, was das Ästhetische vom Angenehmen unterscheidet. Denn der ästhetisch Erlebende kann die Relativität seines Schönheitsbegriffs sehr wohl durchschauen. Trotzdem stellt er die ästhetische Lust über die sinnliche, ohne über den Geschmack zu *streiten* (!), nur zufolge rein intuitiven Erlebens der ästhetischen Lust als einer höheren, gegenüber der sinnlichen.

Das bisher Gesagte bezog sich nun alles auf das *Wie*, nicht auf das *Was* des Schönen. Über dieses, d. h. darüber, was als *Gegenstand der Kunst* zulässig ist, läßt sich nun aber ebenfalls nichts Allgemeingültiges ausmachen. Auch hier entscheiden die fundierenden Wertungsvoraussetzungen. Wer z. B. im Geistigen den Höchstwert sieht, will als Darstellungsobjekt Geistigkeit (innerhalb ihrer zur plastischen Abhebung als Folie eventuell auch das Sinnliche, Ekelhafte, Schale, aber nur als Moment, nicht als eigentlichen Gegenstand). Nun kann aber kein Mensch beweisen, daß das Geistige objektiver Höchstwert sei.

[1] Ethik. I. S. 396.

Digitized by Google

Es gibt Menschen, die ihm gegenüber sicher nur Gefühle des Abscheus aufbringen. Ihnen bedeutet dann wohl der sinnliche Wert oder der vitale Wert das Höchste. Als Gegenstand des Kunstwerks wollen sie dann etwa elementares, brutales Ausleben, wie es z. B. in *Wedekinds* Erdgeist zur Darstellung gelangt. — Der *ästhetische Wert* ist also in *doppelter* Hinsicht, 'in formaler wie materialer', *ein fundierter Wert.*

Juni 1914 'In diesem Zusammenhang wäre noch zu erwähnen, daß man mit Unrecht häufig das *Erhabene* als eine Form der Schönheit anspricht.' Das Erhabene ist keine ästhetische Kategorie, sonst wären auch das Gemeine, das Edle, das Feige ästhetische Kategorien. Alles das ist nur Stoff, Gestaltungsmaterial, dazu bestimmt, zum Charakteristischen zu

1921 werden. Es ist das alles auch einfach 'vorhanden'. Das Ästhetische verlangt aber Einheit in der Mannigfaltigkeit (und zwar, darin hat *Lasker*[1] recht, nicht schlechthin, sondern eines Interessanten, z. B. einer Seele). Erst wenn das Erhabene zum Drama oder zum Gedicht, zum Bild wird, wird es ästhetisch, indem es charakteristisch wird.

B. DIE POETIK

1. EINLEITUNG

'Von der allgemeinen Ästhetik wären die Ästhetiken der einzelnen Künste zu unterscheiden. Wir wenden uns direkt der *Wissenschaft von der Dichtung*, der Poetik, zu.' Die redenden Künste unterscheiden sich, zusammen mit den tönenden, von den bildenden dadurch, daß es bei ihnen ein Mitgerissen-werden gibt, bei diesen nicht. Bei Plastik und Malerei ist Stoff und Gesamtform in einem Schlage zu erfassen, bei Musik und Dichtung aber nur sukzessiv. Die Form *wird* erst. Die Aufgabe der Poetik besteht darin, die dichterischen Gattungen und Methoden zu erforschen[2]. Der erste gelungene Versuch, „die Poetik — die bis jetzt ein Chaos war — als Wissenschaft darzustellen", ist der „Grundriß einer Methodologie der Geisteswissenschaften mit besonderer Berücksichtigung der Poetik"[3], ein Buch, ohne dessen Kenntnis es unmöglich ist, irgend etwas Substantielles über die Dichtung auszusagen.* Leider ist das Vielen vermutlich recht unbequeme Werk bisher „fröhlich totgeschwiegen" worden und deshalb völlig unbekannt

[1] Die Philosophie des Unvollendbar. Veit & Comp., Leipzig 1919. S. 583.
[2] Vgl. „Denker" S. 27 und A. M., S. 271.
[3] Anonym erschienen, Manz, Wien 1908.

Digitized by Google

geblieben. Es ist nicht möglich, im Rahmen eines kurzen Referats einen Begriff von dem Reichtum an neuen Gedanken zu geben, den das Buch aufweist. Es ist vielleicht das Unerhörteste an Tiefsinn, was je geschrieben wurde.† Ich kann nur wiederholen, daß alle künftige Poetik, die auf Wissenschaftlichkeit Anspruch macht, auf dieser grandiosen Schöpfung fußen muß[1].*

2. DIE LYRIK

„Dichten" ist immer ein „Dicht"-machen, ein Verdichten, Gestalten von vagen Empfindungen oder abstrakten Ideen. Der undichterische Mensch schaut die Dinge nur „an", der Dichter „durch"-schaut sie und bringt ihre Tiefen zum Aufstieg. Auch da kann eine dichterische Tat getan sein, wo der Dichter sich einfach von den nackten Geschehnissen ergreifen läßt, in dem Sinn ergreifen, daß er irgendeinem Unterschichtigen an ihnen durch die Oberfläche hindurch zu evidentestem, hinreißendem Dasein verhilft. Dem Verstand ist es eine Torheit und ein Ärgernis, aber was unter der Kruste des Bewußtseins zuckt und lebt, das erbebt bis ins Mark. So geht es uns vielfach bei *Strindberg*. Er wirkt durch einfachste Mittel. Er erzeugt Atmosphäre und läßt nun ganz unverständliche oder auch triviale Worte auftreten, die bei ihm dann einen inneren Klang haben, der erschüttert und aufwühlt[2]. Der innere Klang des Wortes im Sinne *Kandinskys*[3] ist es überhaupt, auf was es in der Lyrik, in der Dichtung ankommt. Wie wahr ist es, daß „ein einfaches, gewohntes Wort, z. B. ‚Haare'", — rein als Klang genommen — in richtig gefühlter Anwendung die Atmosphäre von Trostlosigkeit, von Verzweiflung verbreiten kann! In der Poesie besteht die Schönheit wohl vornehmlich im sinnlichen Wohllaut der Sprache. 'Der Wertcharakter des behandelten Gegenstandes ist völlig Nebensache.' Bei *Werfel* wirkt wundervoll, wie er im zartesten poetischen Duft die nüchternsten, ungeschminkt beim Namen genannten Dinge („ein Engelhornband", „kindliche Klavier-

1916—1919

1921

Januar 1914

1921

[1] Übrigens sind in der „Methodologie" nicht nur für die Poetik, sondern auch für die Ethik und Logik reiche Schätze zu heben (vgl. auch „Kategorienprobleme" S. 5). Zu bedauern ist an dem Buch nur die knappe Fassung und die echt hegelisch dunkle Ausdrucksweise. Das Buch wäre, mit *Kant* zu reden, kürzer, wenn es länger wäre. Verfasser gesteht, fünf Jahre vergeblich versucht zu haben, das Werk zu bewältigen.§

[2] Vgl. Kapitel 11.

[3] Das Geistige in der Kunst. S. 25.

Digitized by Google

etuden") auftreten läßt und dabei plötzlich aus allem Zwang des Metrums in die Alltagssprache, aber nur vorübergehend, verfällt.

Januar 1914 Neben der Sprache sind die Metaphern und Bilder dank ihrer sinnlichen Annehmlichkeit die Träger des dichterischen Gehalts. Nach der

1921 genialen Entdeckung der „Methodologie" stellt die Metapherbildung, als die dramatische, die höchste Form lyrischen Dichtens dar.* Besonders tiefe Wirkung wird erzielt, wenn ein Leiden in ein Tun umgedeutet wird, wie in *Verhaerens*[1] „Milch" das Sahnen der Milch, die aus roten Krügen sieht. Das letztgenannte Gedicht ist auch ein Beispiel dafür, daß auch schon die Entdeckung eines Stoffs eine dichterische Tat bedeutet.

Eine starke Kunstwirkung wird ferner erreicht, wenn die Erinnerung, die schon für sich der Kunst verwandt ist, da ihr der Stachel der Wirklichkeit fehlt, selbst wieder künstlerisch verwertet wird.

3. DER ROMAN

Die Aufgabe des Romans ist die Darstellung des *Ganzen einer Seele*, die Darstellung einer Seele in der Totalität ihrer Energien und Äußerungen, in ihrem *Werden* und in der Wechselwirkung mit ihrem *Milieu*. Wenn *Spielhagen* vom Roman verlangt, ein Weltbild zu geben, so hat er nur *eine*, und eine nebensächliche Seite der Sache gesehen: nicht ein Weltbild, sondern ein *Seelenbild* ist in erster Linie zu schaffen; wenn dabei auch ein Weltbild zutage gefördert wird, so hat dies nur sekundäre Bedeutung, insofern die Welt nur der Stoff für die Seele ist, *durch* den und *an* dem sie wird und sich darlebt. Natürlich muß der Romandichter den unmittelbaren Ausdruck der seelischen Zustände und Geschehnisse, die seinen Gegenstand bilden, gestalten, er darf nicht Reflexionen über sie anstellen. Er darf auch die Vorkommnisse, Personen, Äußerungen in seiner Erzählung nicht interpretieren, wie es *Dostojewsky* passierte, noch weniger, mit *Romain Rolland*, selbst über seinen Helden witzeln! Der Dichter soll charakterisieren, aber nicht über Charakter urteilen. 'Er muß die Dinge und Begebenheiten seines Romans schildern, ohne in merkbarer Form, ausdrücklich, dazu Stellung zu nehmen.'

Im Roman handelt es sich um Wesensoffenbarung. Ihr muß der Geschehensverlauf adäquat sein. Geschehnisse, die keine Beziehung

[1] Gedichte. Übersetzt von Erna Rehwoldt. Axel Juncker, Stuttgart, Berlin und Leipzig. S. 7.

Digitized by Google

zur Wesensoffenbarung haben, sind unberechtigt[1]. Durchaus nicht notwendig ist Charakterentwicklung das Thema des Romans, der Roman kann auch Offenbarung eines stets vorhandenen Wesens sein. In jedem Falle liegt, beim Epos wie beim Roman, der Akzent auf einer ganz bestimmten *Logik des Geschehens*. Durch sie gewinnt das poetische Werk Struktur. Die Geschehnisse, Ereignisse, Erlebnisse fordern nach einer Art Kristallisationsgesetz ganz bestimmte nachfolgende, die auf sie *passen* müssen. 'Das Bisher-Gewesene verlangt', daß 'jetzt' gerade *das* passiert 'und nichts anderes'. Der Sinn für diese Gesetzlichkeit macht den Erzähler aus. Sie ist durchaus verwandt der musikalischen Melodik und Harmonik. (Wechselseitige Erhellung der Künste.)

Weitere Einzelheiten zur Theorie des Romans werden bei Gelegenheit seiner Kontrastierung zum Drama zur Sprache kommen[2]. Zunächst seien etliche kritische Bemerkungen zu einigen Romanen und eine eingehendere Darstellung und Charakterisierung des hervorragendsten Romans der Gegenwart, des Ideals des Weltbilds im Sinne Spielhagens, Romain Rollands „Johann Christof", zur Illustration des Ausgeführten erlaubt.

4. ROMAIN ROLLANDS „JOHANN CHRISTOF" ALS IDEALES WELTBILD[3]

Dem grandiosen Romanwerk des Franzosen *Rolland* verdanken wir zunächst ein wundervolles Erlebnis rein formaler Schönheit. In seinem Aufbau, der Stetigkeit der Entwicklung, der Gipfelung und Übergipfelung, der Zielklarheit und Zielbezogenheit jedes Elements stellt

[1] Z. B. *Gottfried Keller*, Der grüne Heinrich. Studienausgabe der ersten Fassung von 1854/55. Herausgegeben von E. Ermatinger. J. G. Cotta, Stuttgart und Berlin 1914. Erstes Buch. S. 476 ff. u. 482.

[2] Vgl. Kapitel 6.

[3] *Die vom Verfasser fertig geschriebene, etwa 20 Druckseiten lange Abhandlung über J. Ch. sollte in das nicht mehr zur Ausführung gelangte Buch „Antisophie des modernen Menschen" aufgenommen werden. Dr. K. hatte mir das Manuskript im Frühjahr 1921 geliehen gehabt. Beim Nachlaß konnte dieses jedoch nicht gefunden werden. Daß es von seinem Verfasser vernichtet wurde, ist möglich, aber wenig wahrscheinlich. Ich nehme an, daß es sich in den Händen eines Bekannten des Verstorbenen befindet, der von der Herausgabe des Nachlasses bisher nichts erfahren hat. Für diesen Fall bitte ich auch bei dieser Gelegenheit nochmals um gütige Überlassung des Manuskripts für kurze Zeit zur Berichtigung des Textes für die zweite Auflage. — Die vorliegende, unvollständige Fassung habe ich aus Vorarbeitnotizen Kerlers, meinen Nachschriften seines Vortrags über J, Ch., |dem Fragment der A. M. S. 251—254 und meinen Erinnerungen an das Manuskript K.s unter Berücksichtigung des Platzmangels zusammengestellt.*

Digitized by Google

es eine poetische Schöpfung dar, die ihresgleichen nicht hat. Möchten unsere deutschen Dichter doch einmal sehen, etwas ähnlich Ergreifendes zustande zu bringen!" *Romain Rolland* vermochte indessen, bei seiner *ästhetisch* unerreichten Meisterschaft, mit dem „Johann Christof" eine Gestaltung ins Leben zu rufen, deren Gehalt auch noch über die bloß ästhetische Betrachtungsart weit hinausweist. Es läßt sich ohne Weitläufigkeiten nicht vermeiden, daß im folgenden neben der ästhetischen die ethische und metaphysische Stellungnahme stets gleich bei den einzelnen Stellen im gegebenen Falle zu Worte kommt.

Kinder- und Jugendjahre

Mit einem prächtigen Präludium hebt die Dichtung an. Der Lebensrhythmus des Kleinen ist durch den des Milieus bestimmt. Der Kleine ist sehr phantasiebegabt, träumerisch, frühreif; er staunt, ist etwas boshaft; er liebt alles[1] (36), empfindet das Glück der jugendlichen Lebensfrische. — Die Geschichte des alten Krafft, Christofs Großvater: eine Natur, die auf halbem Wege stehen bleibt. Er konnte nicht ausdrücken, was er dachte. Dagegen Melchior, der Vater! Aber der dachte nichts. — Christof ließ man aufs Geratewohl aufwachsen. Er erfährt heftige Erschütterungen in frühester Kindheit, bedingt durch seine ethische Frühreife, 'mit der die Erkenntnis des Tatsächlichen nicht Schritt halten konnte'. Empörung über Ungerechtigkeiten, Zweifel an der Mutter. „Er ahnte nicht, wie schwer es ihr wurde, für sich und ihn das Leben zu verdienen, und wie sie, als sie Partei gegen ihn nahm, gelitten hatte (56)." Er verehrt den Vater trotz seiner Trunksucht. Fürchterliche Träume. Ein Todeserlebnis erzeugt tiefe und dauernde Wirkung. Es zeigt sich dabei in ihm eine unglaubliche, frühreife Bewußtheit über das Elend und den Unwert des Lebens. Dann wieder unglaubliches Selbstbewußtsein und Stolz (87). Ganz unglaublich vollends ist der psychologische Scharfblick, mit dem der kleine Knirps alles durchschaut, und dann wieder die Naivität im Theater! Ein Konzert, das Christof als Wunderkind vor dem Großherzog geben muß, zeitigt eine Fülle schlimmer Erfahrungen, bei denen eine fabelhafte Charakterfestigkeit des Kleinen zutage tritt. Als ihm sein Vater mit der Entziehung des Nachtischs droht, nachdem er ihn hatte zwingen wollen, einen untertänigen Dankesbrief an den Großherzog zu

[1] Zitiert ist nach der deutschen Übersetzung von Otto und Erna Grautoff. 18. Auflage. Rütten & Loening, Frankfurt 1918.

Digitized by Google

schreiben, „antwortet er ihm wütend, daß er gar keinen haben wolle" (142). Sein Künstlerbewußtsein erwacht. Und verhilft ihm zu einem ganz unmöglichen Ethos: „Wie gut, zu leiden, wenn man stark ist!" (143.) Man kann zwar als sittlicher, irreligiöser Mensch auch das Leiden *bejahen* — im Gegensatz zum religiösen Menschen, der das Leiden kritiklos aus der Hand Gottes *hinnimmt* —, aber nur, wenn es einmal da ist und nur insofern es einem dann die Möglichkeit gibt, sich ihm gegenüber als der Stärkere zu beweisen; niemals aber ersehnt man das Leiden als solches, als einen Wert! • — Unästhetisch sind Reflexionen der Art, wie sie Rolland S. 153 über die Personen seines Romans anstellt.

Christof zeigt erneut, daß er „keine Anlage zum Respekt hat", seinen Männerstolz vor Königsthronen (151, 157). Ein neues Todeserlebnis — der Großvater — erzeugt in ihm Auflehnung gegen das Schicksal (168). Diese wird jetzt — sehr trefflich — das Leitmotiv. Und zwar ist es seine *Vitalität*, die über das Schicksal triumphieren will.• Die Szene zwischen Vater und Sohn. Christof, dank der Trunksucht seines Vaters, mit vierzehn Jahren Familienoberhaupt. — Übel ist es, wie Rolland über seine Charaktere urteilt, statt sie zu gestalten; er setzt Ausrufezeichen als Bemerkung des Erzählers; er witzelt sogar selbst über seine Personen (133, 188, 506)! — Christof leidet unter nervösen Störungen (190). „Immer ist es die Zukunft, in der er lebt" (192). Jetzt steigt erste Liebe und Freundschaft auf in ihrer ganzen Reinheit. Das Auge sieht den Himmel offen. Illusionen. Sein Freund Otto, in den er verliebt ist, aber hat das Herz einer Dirne (217). Tiefe Enttäuschung. Christof gibt dem Weltlauf gegenüber klein bei (218). Widersprüche hiezu. Psychologisch unmögliches Ende der Freundschaft (226). Unglaublich von Rolland, von Christof als von „dem Bengel" zu sprechen! Der Ton des Erzählers sollte gleichmäßig ernst, ja feierlich sein, denn die Wahrheit und Tiefe des Lebens soll dargestellt werden, was natürlich Heiterkeit, ja Komik in der Gegenständlichkeit keineswegs ausschließt! Der humoristische Einschlag im Erzählen ist gänzlich deplaziert. — Die richtige erste Liebe hebt an. Das Ganze des Menschenlebens zieht wieder einmal am Leser vorbei. Das alte Lied, aber doch neu und von köstlicher Frische. — Eine glänzende Psychologie! Aber man vernimmt den Erzähler zu sehr! Der Umschwung bei Minna ist merkwürdig. Erstes erotisches Erlebnis (254). Erste Liebe (259). Eitel Glück. Merkwürdige Unberührtheit

Digitized by Google

von den trostlosen häuslichen Verhältnissen. „Sie entdeckten die Schönheit der Dinge." Nach der Trennung von der Geliebten besaß Christof „keinerlei Güte mehr" (269). Der unglückliche Ausgang der Liebe. Aus dem Schmerz darüber reißt ihn der Eiseshauch des Grabes. Man hatte den Vater ertrunken im Mühlgraben gefunden. Der Tod scheint Christof jetzt die einzige Wirklichkeit (285). — Der Umfall in der Beurteilung des Vaters nach dessen Tode war armselig (286). Gut dagegen, daß sich Christof dafür bestrafen will, daß er hatte glücklich sein wollen. — 'Hier klingt zum erstenmal in ausgeprägterer Gestalt ein Grundmotiv der Johann-Christof-Dichtung an': das moderne, *Goethische* Empfinden, das Prinzip der Prinzipienlosigkeit: „Man lebt nicht, um glücklich zu sein. Man lebt, um Mein (Gottes) Gesetz zu erfüllen. Leide. Stirb. Doch sei, was du sein sollst: — ein Mensch" (287). Das heißt: das Leben als seinen eigenen Maßstab nehmen. 'Bisher aber war — und wird es im folgenden wieder — etwas anderes für Christof bestimmend': der Wert des Starken, Gesunden der menschlichen Natur *allein*, herausgehoben aus dem All der Gestaltungen des Lebens. 'Dieser Dualismus — zwischen dem rationalen Prinzip des Starken, Gesunden und dem irrationalen Prinzip der Prinzipienlosigkeit des Lebens im Sinne *Nietzsches*, manchmal auch nur *Laskers*, durchsetzt die ganze Dichtung. In unablässiger Inkonsequenz pendelt Christof-Rolland, wie auch wieder alle modernen Menschen und vor allem Philosophen, von einem zum andern. Ästhetisch ist gegen diese Inkonsequenz natürlich nichts einzuwenden — es handelt sich ja um einen Roman, nicht um ein Drama —, um so mehr aber ethisch. In dieser Hinsicht ist sie unerträglich. Ein Mensch darf nicht fortwährend seinem gewählten Ideal widersprechende Grundsätze für seine Lebensgestaltung aufstellen, wohl aber darf der Romandichter einen Menschen, der das tut, gestalten.'

Die 'geschwätzige' Familie Euler. 'Der autoritätsgläubige' Leonhard. Christof verliert seinen Kinderglauben durch ein Nichts, wie die Liebe. Der Aufruhr, der zum Einsturz seines Glaubens geführt hatte, „kam nicht von außen. Er war in ihm" (323). „Er hatte plötzlich die Empfindung der weiten Welt (324)." Rosa meisterhaft gezeichneter Typus. Erwachen der Erotik, aufs vorzüglichste dargestellt: „Sein ganzer Körper und seine ganze Seele goren. Er begriff nichts von allem, was in ihm vorging. Sein ganzes Wesen zersetzte sich. Die Seele eines Tieres war in ihn gefahren. Er fragte sich, ob er im Be-

Digitized by Google

griff sei, wahnsinnig zu werden" (337). Eine neue Seele erwacht in ihm: „Er sah die verbrauchte und verwelkte Seele seiner Kindheit hinsinken und ahnte noch nicht, daß ihm eine frische, jüngere und kräftigere wuchs. Im herangewachsenen Menschen erwacht eine neue Seele. Der alte Adam stirbt. In solchen Stunden der Angst glaubt das Geschöpf, alles sei zu Ende. Und doch steht alles im Anfang. Ein Leben stirbt. Ein anderes ist schon geboren" (340). Glänzend der Durchbruch zum neuen Sein: „Beim Blitzschein sah er in der Tiefe der Nacht, sah — wurde Gott. Der Gott war in ihm; Er machte die Grenzen des Wesens bersten; Er füllte den Himmel, das All, das Nichts. Die Welt stürzte in Ihn gleich einem Katarakt. Auch Christof wurde in Schreck und Wonne mit fortgerissen. Der Atem verging ihm, er war trunken von diesem Niedersturz in Gott... Gott-Abgrund! Gott-Strudel! Flammenstoß des Seins! Orkan des Lebens! Tollheit des Lebens — ohne Ziel, ohne Zaum, ohne Grund — nur um der Freudenraserei des Lebens willen (341)!" 'Hier also wieder irrationalstes Lebens-Erlebnis in virtuoser Gestaltung, das jedoch sofort wieder von dem anderen Grundmotiv abgelöst wird': „Die gesunde, starke menschliche Natur" erscheint Christof als „die einzige Tugend" (346), nachdem er „die Welt neu entdeckt", sich mit allen Wesen als einen Lebensstrom fühlt (343). — Elementare Triebgewalten toben in ihm. Eine neue Liebe: Sabine. Glänzend das schweigende Verstehen zwischen beiden. Vor dem Wirklichkeit gewordenen Glück schreckt Christof zurück. Sabinens Tod. Rosas Edelmut. Merkwürdig, daß sie auf einmal „verstand" (402). Sabine entgleitet ihm. Glänzend: der Lebenssaft quoll in ihm mit neuem Ungestüm. Er vergißt. — Ada. Wieder rein elementare Sinnlichkeit. Die Nacht im Wirtshaus am Rhein. Nicht auf geistiger Sympathie beruhende, gänzlich geistfreie, aber nicht *niedere*, schmutzige Leidenschaft, sondern keusche, naiv-reine Sinnlichkeit (428, 429). „Alles, was etwas taugt, hat seinen schlimmsten Feind nicht im Bösen (die Laster haben ihren Wert), sondern im *Alltäglichen* (438)." (Gilt vom mystischen Wert wohl nicht?) Christof vertraut sich seinem Bruder Ernst an. Verrat Adas. Bruch. Christof verläßt die widerliche, verpestete Atmosphäre voll Ekel. Aber: „Man geht nicht zur Vergangenheit zurück" (462). *Eidetische Wahrheit!* „Nichts trägt uns weiter von unseren alten Seelen fort als ein paar Monate der Leidenschaft." Jetzt *will* er nicht mehr zur Enthaltsamkeit zurück. Eine Leere gähnt in Christof. Er konnte nicht mehr einsam sein, aber

Digitized by Google

auch nicht das Gegenteil. Jedoch eine andere, neue Seele in ihm — er war gleichzeitig mehrere Wesen geworden (466) — sieht sein Leiden, seine Schmach, sein Nichts. Und diese neue Seele erkennt alles an, sie will *auch* dieses Nichts, *auch* das Minderwertige und Häßliche. Sie ist alles und versteht alles (467). — Niemals wird der geistige Mensch sich mit der Bejahung auch des Nichts einverstanden erklären. 'Mag' der Subjektwille 'es ertragen', der Wertwille verneint es. Und Rolland will es nur aus tiefer metaphysischer Sympathie mit dem *Ganzen* des Lebens: Ethischer Naturalismus, das Übervollkommene *Goethes*. 'Also wieder Prinzipienlosigkeit und Irrationalismus.' Die Stärke der neuen Seele teilt sich den andern Seelen mit. Alle Kräfte aber hatten zu plötzlich in ihm ausgeschlagen. Sein Wille kann ihrer nicht Herr werden. „Da geschah es, daß die Lasten derer, die vor ihm waren, sich in ihm erhoben — er suchte Rausch im Wein" (468). Unbeschreiblich schön nun ist die Begegnung mit Gottfried: „Du bist Melchior." — Aber übelster ethischer Naturalismus. Christof wird aufgerichtet. 'Dabei kommt, ganz rational, ganz unmodern, wieder ein bestimmtes Prinzip vor das Auge seines Willens': die Demut.

Frei! Plötzlich war das Netz der Leidenschaften zerrissen. Christof durchbricht die tote Hülle des vergangenen Jahres und mit ihr die alte Seele. Nun kommt aber die alte Seele doch wieder (479)? — Wundervoll die hymnischen Intermezzi. *Schaffen* ist ihm jetzt die einzige Lust. — Wie hoch steht Rolland an Reichtum und Fülle des Lebens über *Keller* und *Goethe*. — Elementare Urgewalten, die Christof selbst nicht versteht, aber verstehen zu müssen glaubt und damit verdirbt, regen sich in ihm (490/491). Christof erlebt die Lüge der deutschen Kunst. Der unwahre deutsche Idealismus: gefälschte Gefühle, Unfähigkeit, sich selbst zu sehen, outrierte Aufrichtigkeit. — Erste Begegnung mit der jüdischen Rasse in der Gestalt Judiths. Er findet reinen Verstand ohne Herz. Sie versteht bei Christof den Willen zur Tat nicht. Enttäuschung an der ganzen Rasse. — Verachtung aller Öffentlichkeit. Die deutsche Willenlosigkeit ist jetzt Gegenstand seines Erlebnisses und Kampfes. — Nun tritt Frankreich an ihn heran. Welch wundervolle Logik und Stetigkeit des Werdens! Die Seele des französischen Volkes tritt in einer Auslese auf den Plan. Corinne. Freundschaft. Das Rätsel der Doppelnatur Frankreichs zeigt sich Christof. Er war ein scharfer Musikkritiker geworden. Bruch mit seinen Freunden und dem Großherzog. Alles ist gegen ihn verschworen.

Digitized by Google

Selbstmordgedanken (651). Plötzlich umfängt ihn — ein neues Motiv — die Frühlingswonne. Er lacht vor Glück. Er küßt das Leben. Das Leben können sie ihm nicht nehmen. Auch Leiden ist Leben! (652.) —

Geldsorgen. Demütigungen im Institut. Frau Reinhardt kennt die kleine französische Erzieherin 'Antoinette, die vordem einer Unbedachtsamkeit Christofs und einer unglücklichen Verkettung der Umstände wegen aus ihrer Stelle gejagt worden war'. — Welch meisterhafte Komposition! Der französische Geist tritt Christof nun auch in der Literatur gegenüber: erstaunliche Freiheitlichkeit und Selbstkritik, zügellose Ungebundenheit. — Reinhardts verstehen ihn nicht, aber sie lieben ihn.

Etwas merkwürdig ist diese Ungebundenheit der Eheleute Reinhardt bei der Pedanterie Reinhardts. Anonyme Anwürfe machen ihnen auf einmal das Herz stocken (683). Reinhardt wird mißtrauisch. Frau Reinhardt glaubt sich geliebt und liebt. Trennung! Christof gänzlich allein. Reist zu Haßler. Abweisung. Verzweiflung. — Schulz. Unmögliche Kindlichkeit jugendlicher Greise. Ganz geschmacklos und innerlich unwahr. Später wunderbare Gemütstiefe (735). — Sehr „romanhaft" die Begegnung mit den Bauersleuten, die Gottfried gekannt hatten. „Kehr ein in mich", sagt Christof an Gottfrieds Grab. Wieder tritt ihm eine Frau entgegen: Modesta. In ihr und Schulz zeigt sich ihm die Größe des deutschen Idealismus. Der fälscht aus Liebes- und Begeisterungsbedürfnis. Aber Christof will *Wahrheit*. — Schulz stirbt. Jetzt ist Christof ganz einsam. — In Deutschland wollte man seit den Siegen von 1870 auf den alten Idealismus nicht verzichten. Jetzt hieß es, Deutschland sei das Ideal der Menschheit. Macht war jetzt das Schlagwort. Gehorsam charakteristisch für den Deutschen. — Der preußische Sozialismus wird von Rolland nicht verstanden. — Christof war längst zum Fortgehen entschlossen. Aber seiner Mutter wegen konnte er nicht fort (760). Die Größe ihrer schlichten Liebe ergreift und hält ihn. Wieder etwas menschlich Bedeutsames: der Kampf zwischen Liebe und Lebenspflicht. Glänzend! — Da entscheidet der *Zufall*, ein *äußerer* Zwang zugunsten der Lebenspflicht. Was im *Drama* niemals zulässig ist, da in ihm die *Willensrichtung* sich offenbaren soll, ihr also nicht vom „Nichtselbst" die Zügel aus der Hand gerissen werden dürfen, ist es im *Roman* durchaus. Denn im Roman handelt es sich nicht um Offenbarung einer Tendenz, sondern eines Charakters

Digitized by Google

(*Eduard von Hartmann, Hebbel*), der sehr wohl ein unentschiedener, des Entschlusses unfähiger sein kann. — Christof gerät in eine Schlägerei, bei der er einen Unteroffizier erschlägt. Er muß Hals über Kopf fliehen, ohne zuvor der Mutter Lebewohl sagen zu können. Meisterhaft die Rhythmik und Melodik des Erzählens. Abfahrt nach Paris. — „Dunkler und dichter wurde der Nebel. Hinter Christof, über dem Lande, das er verließ, lächelte ein kleines Stückchen blaßblauen Himmels, groß wie zwei Augen — wie Sabines Augen — lächelte traurig inmitten schwerer Wolkenschleier und verlosch. Der Zug fuhr ab. Der Regen fiel. Die Nacht sank nieder."

Johann Christof in Paris

Wie wundervoll ist nun gleich wieder dieser Anfang in Paris! Die französischen Mitreisenden hatten sich abweisend teilnahmslos verhalten. Der Schmutz im Gasthaus ist das erste, was Frankreich Christof bietet. Fürchterlicher Ekel! Überwältigende Verzweiflung. Diener versagt. Kohn. In der *tönenden* Stille seines Herzens fühlt Christof die Gegenwart seines eigenen Wesens. Ein neues Moment: Christof betet zu sich. Die einzige Form des Gebets des geistigen Menschen. Gemein, wer nie zu sich betet! — Glänzend, wie die Erzählung auch nicht einen Moment versandet. Wo man denken sollte, der Erzähler sei verausgabt, setzen neue Motive von köstlichster Frische ein. — Kohn findet Vergnügen an Christof (43). Christof erscheint langweilig, pedantisch. — Unglaubliche musikalische Unkultur in Frankreich. Neuheit, Feinheit, Farbengeflimmer in der französischen Musik, aber kein Wille, kein starkes Leben. *Raffinierte* Schlichtheit! Ziemlich konfus dieses Kapitel über die französische Musik. Form-Kultus. Das „Gegenteil" ist die Devise der französischen Dichtung. Nur die Form wird ernst genommen! Shakespeare erschien unwahr (102). Gesellschaftsgeist. Alles wird zur Dirnengeschichte. Die Pariser Schriftsteller konservativ. *Gesundheit, nicht Moral* ist für Christof Kriterium. Die Pariser Schriftsteller aber sind krank. Unfruchtbar. Glänzende Form. Geistreicheleien, von Sinnlichkeit besessene Gehirne, klügelnder Verstand. Die Kunst ein Vergnügungsgegenstand; dabei benehmen sich die Literaten aber wie Priester einer selbstlosen Religion. — Die deutsche Lüge: der Idealismus, wo nur dem Eigennutz gefrönt wird; die französische Lüge, die Kunst und Schönheit behauptet, wo kein Leben, sondern nur Genußsucht ist. — Zufriedenheit des Publikums ist das

Digitized by Google

ästhetische Kriterium. Übergewicht der Frau: ein untrügliches Altersymptom. — Colette: schwach, nichtig (121 ff.). Geist der Ironie und Zersetzung, dem alles Große, Reine, Gesunde zum Opfer fällt. Heldentum und Reinheit erscheint als geistige Schwäche. — Die Seelenentwicklung Christofs und die Psychologie Frankreichs gehen *äußerlich neben* einander her. Frankreich erscheint als ein Volk von Fanatikern, Abstraktionsfanatikern, an *Logik* Erkrankten. Aber an keiner Sache ist ihnen gelegen, sondern nur an ihnen selbst. — Die Sittenschilderung ist viel zu breit. — Plötzlich erfaßt Christof neuer Schaffensdrang. Sein neues Werk wird aus Rachsucht ausgepfiffen. Da brüskiert er das Publikum (182).

Wieder einsam. Produktive Periode. Zurück zur deutschen Musik. — Höchst merkwürdige Zufälle. — Das französische Dienstmädchen: Schlichte Moral ohne Religion. Krankheit. Gesteigerte Empfindsamkeit. Wohlwollen ist seine Devise (226—228). Er sucht Liebe zu Frankreich. Da findet er unversehens einen Freund, seinen zweiten: Olivier (237). Ein Träumer! Glänzend die Provinzluft! Die Katastrophe des Bankiers Jeannin, Oliviers und Antoinettes Vater, ausgezeichnet hineingearbeitet: das Weltbild erweiternd und doch organischer Bestandteil der Erzählung. Der Existenzkampf der Kinder. Oliviers sehr unwahrscheinlicher Fall! Ebenso unwahrscheinlich Antoinettes Instinkte. Und dieses ewige Dreinreden! — Überschwenglichkeit Christofs in seiner Freundschaft trotz seiner derben Natürlichkeit (372, 376). Die neue Freundschaft ist ja aber wieder die erste. Wo ist da Entwicklung? — Unbegrenzte Freiheit tut sich jetzt als der französische Lebenswert auf. Die Psychologie Frankreichs und die des Helden Christof fallen zum Teil auseinander. Dies ist der Hauptfehler neben dem ewigen undichterischen Sich-selbst-dreinreden des Erzählers. Um die französische Seele kennen zu lehren, gibt Rolland nun eine ganze Anzahl von Porträts, auf die sie stückweise verteilt ist, die aber dem Geschehen äußerlich sind: der Bildungsfanatiker, der Freiheitsenthusiast, der Mitleidsfanatiker (416), der Philanthrop. Alle Mietsparteien des Hauses, in dem Christof wohnt, werden analysiert. Erstaunliche Innerlichkeit überall, Zartsinn, Liebe, vornehmste Zurückhaltung, Arbeitsamkeit, Verachtung des Scheins. Überall, gerade Geist in der Literatur. Wahrheitskrankheit. Es fehlt den Franzosen bei den Besten, seelische Einsamkeit. Daher wohl der aristokratische an Liebe (sehr im Gegensatz zu früher!). — Verrückter Individualis-

Digitized by Google

mus: Mangel an Kraft, an Leben erklärt diesen Individualismus, der ein Ressentiment-Individualismus ist (433). Dann wieder die Allumfassung (435). — Nicht hassen will Olivier, darum kämpft er nicht gegen die, die Frankreich hinabziehen. Vom Leben losgelöste Liebe zum Leben (437). — Ganze rassenphilosophische Abhandlungen (439 bis 462). Christofs Launenhaftigkeit in der Freundschaft. Duell. Krisis der Freundschaft. — Dies alles sehr anekdotisch. — Die französische Familienliebe wirkt erstickend, engherzig, gebunden, mönchisch. — Das Ganze verzettelt sich scheinbar durch die große Zahl von Einzelschicksalen, die eingeführt werden. Aber doch nicht. Denn stets offenbart sich so eine neue Seite des Lebens. Das Weltbild erweitert sich. Aber wieder fehlt es an der Verarbeitung dieses Porträts des Lebens mit dem Christofs. Etwas gekünstelt wirkt es, wie der Hauch von Christofs Leben an allen seinen Hausgenossen vorüberweht! Christof stellt sein Vaterland über seine Freundschaft. — In tiefer Ergriffenheit über das bevorstehende Ende der Mutter geht ihm der Sinn seines Lebens auf (551). Der Tod der Mutter — beinahe im Augenblick seiner Heimkehr.

Johann Christof am Ziel

Sehr unglaublich ist der Hereinfall Christofs auf den Reklamerummel (17). Seine harmlosen Erzählungen werden zu Klatschereien entstellt. Aber bald macht er sich frei. — Ein Stück französischen Familienlebens. — Liebe Oliviers zu Jacqueline. Oliviers Heirat. Wieder eine Fülle meisterhafter Porträts. Glänzende Analysen. Lange Zeit verspürt man keinerlei Entwicklungsbewegung im persönlichen und musikalischen Leben Christofs. — Ungeheuere Kraft und Nüchternheit in der Gestaltung der zartesten Dinge. Das Erzählen und Darstellen ist hierbei von äußerster, strengster Sachlichkeit im Gegensatz zur deutschen Sentimentalität (76). — Der Liebes-Ekel. Leere (80). — Wieder zeigt sich *Rolland* unvergleichlich universaler als *Keller*. — Ein Freund, der sich verheiratet, ist nicht mehr der alte Freund. — Immer wieder psychologische Gewagtheiten: der Charakterwandel Jacquelines (87). Allerdings: die Frau kann sich plötzlich von Grund aus verändern (88). — Christof zieht sich zurück. Jacqueline sucht ihren Lebensgehalt lediglich im Zersetzen und Zerstören. — Neues erotisches Erlebnis mit der Schauspielerin Françoise. Sie lehrt ihn das Leben, die Frauen kennen, das Theater (117). Neue Erkenntnis des

Digitized by Google

Wesens der Kunst. Die moderne Musik: Unkeuschheit, Überschwang des Ausdrucks bei Mangel an Inhalt. Christof will Volkstumkunst, schlichte Allgemeinmenschlichkeit in der Kunst (120). Das Problem der Verbindung zwischen Dichtung und Musik drängt sich wieder auf. — Die künstlerische Entwicklung Christofs ist mit seiner persönlichen, menschlichen nicht genügend verbunden. — Jacqueline erwacht an der Wirklichkeit, an ihrer Leere. Ihre Künste an Christof. Bruch mit ihr und Olivier, ebenso mit der musikalischen Presse und mit Hecht. — Sein Stern hebt sich aufs neue. Besuch in der Heimat (146)! Die Begegnung mit Minna. Ihre brutale Verkennung Frankreichs. — Aber die alte Minna ist trotz der neuen vor dem Tode gefeit (153). Die geheiligte Seele der Vergangenheit trägt Christof aus der Heimat mit sich fort (154). Glänzend ist nun die Geschichte Oliviers und die Christofs miteinander verwoben. Jacqueline wird Mutter. Oliviers Leiden langweilt Christof. Unglücklicher Abschied von Gracia (205).

Die Freundschaft mit Olivier war für Christof mehr und mehr von unvergleichlicher Bedeutung geworden: sie wurde in ihrem tief geistigen und seelischen Charakter zur feinsten Kraft seines Lebens. Gelegentlich eines Arbeiterkrawalls, in den sich beide, damals mit der Arbeiterwelt in Fühlung gekommen, hatten verwickeln lassen, kommt Olivier ums Leben. Christof selbst ist im Handgemenge an einem Polizisten zum Mörder geworden (300). Zerschmettert verläßt er Frankreich und flieht in die Schweiz. Dort findet er Aufnahme bei einem Bekannten. Und an diesem Manne, der ihn gerettet, der ihn in seinem Elend und seiner Krankheit aufgenommen, ihn getröstet, ihm alles erwiesen hatte, wird er, muß er werden zum elenden Verräter. Diesem Menschen stiehlt er, muß er stehlen seine Ehre und sein bescheidenes häusliches Glück. Liebe, völlig anders, als er sie bisher erfahren hat, ja auch nur geahnt hätte, Liebe, bei der man *nicht* gut ist, wenn man liebt, Liebe als ein Teil der Kraft, die das Böse schafft, Liebe als dämonischer Wahnsinn, als ein Ungedachtes, Unerhörtes, furchtbar Neues wird ihm zur ungeheueren, zur einzigen Wirklichkeit durch die Frau, die undurchsichtig, unbewegt, wie ein schwarzer, regloser, Unheil bergender See neben ihm war. Die Frau, die er nicht *kannte*, nicht verstand, nicht liebte. Das war *keine* Liebe und tausendmal *mehr* als Liebe, dieser Feuerstrom, der ihn durchtoste (367). „Sein Willen! Wo war der? Keine *Spur* war von ihm mehr vorhanden. Er war besessen. Fieberhaft zermarterte er sich mit Fragen. Warum, warum

Digitized by Google

gerade diese Frau? Nicht wegen ihrer Eigenschaften, nicht wegen ihres Körpers. Aber *warum* denn? Wahnsinn? Das sagt gar nichts. Warum gerade dieser Wahnsinn? Weil es eine verborgene Seele gibt, blinde Mächte, Dämonen, die jeder in sich verschlossen trägt. Dämonen, die sich auf einander stürzen. Haß oder Liebe? Das Meer war entfesselt. Es war den beiden ebenso unmöglich, zusammen zu leben, wie nicht zusammen zu leben."

„Der leidenschaftdurchtobte Körper Annas war zusammengebrochen. Sie war gealtert, war häßlich. Christof sah nicht ihre Häßlichkeit, er sah nur ihr Elend. Aber sein Blick traf im Spiegel sein eigenes Bild; er sah in seinen Augen, in seinen Zügen dieselbe Verheerung; er sah sich gleich ihr vom Tode gestempelt (397). Er fühlte, daß er nicht die Kraft haben werde, diese Nacht unter demselben Dach mit ihr zu bleiben. Er schlich wie ein Dieb davon. Er ging zum Bahnhof, reiste ab. Am nächsten Morgen vergrub er sich bei Schneegestöber in ein Gebirgsdorf (400)."

Alles war ihm genommen, was sein Leben ausgemacht hatte: sein Freund, seine Seele, seine Kraft, sein Schöpfertum. Ausgeplündert, beschmutzt, versiegt, zerstört lag er da. Jetzt in seiner Schmach, in seiner Schwäche verlernt er, was seinen ganzen Lebenssinn bedeutet hatte, er verlernt es, er selbst zu sein. Er legt seinen Individualismus ab. Er leidet sein *Leiden, ist* nur noch Leiden, ist das Leiden der ganzen Schöpfung und macht aus solchem Leiden und Mitleiden eine Tugend, einen Inhalt. Ressentiment ist jetzt alles, was er fühlt und will. Er klammert sich in seinem Nichts, da er sich selbst nicht mehr hat, an seine Liebe zu Oliviers, des Freundes, Sohn.

Ohne alle Lebenskraft gehen die Tage hin. Mit Gewalt hält er sich noch aufrecht. Er wandert. Wundervoll jetzt die Begegnung mit dem Geisteskranken. „Ich warte", sagt dieser auf Christofs Frage. „Worauf?" „Auf die Auferstehung (414)." Wie ein Feuerstrahl trifft Christof das Wort. Der Roman erhebt sich zum Mythos. Über Christof braust der Föhn dahin. Er braust Auferstehung. Der Herr über Leben und Tod redet zu dem Zusammenbrechenden, Vergehenden, den er eine seiner Stimmen heißt: „Verlasse deine tote Seele. Entzünde dein Leben in *anderen* Leben." „Aber wenn der *Tod* in mir ist?" „Das Leben ist anderwärts, geh aus dir hinaus!" Und Christof fühlt seine Seele zerbrechen. Durch die Fenster seiner Wunden strömt er wieder in ihn ein, gleich einem Quellgemurmel, der Sang des Lebens (418). —

Digitized by Google

Tiefste Weisheit hat sich hier ergreifenden Ausdruck geschaffen. Aber wir, denen es sich um kein bloß literarisches Interesse, um kein bloßes Einfühlen und Miterleben, sondern um allerpersönlichste Stellungnahme handelt, wir müssen hier die *Wahrheitsfrage* aufwerfen. Daß Christof „sein Selbst verlassen" hat und „in *Gott* eingezogen" war (423), als „andere Leben sein erlöschendes Leben entzündet" hatten, das ist eine leere Behauptung, der kein sachlicher, metaphysischer, sondern nur ein dichterischer Wert zukommen kann. Unerträglich pedantisch und geschmacklos mag solche wie aus der Pistole geschossene Zwischenrede modernen Ohren klingen. Aber uns ist es nicht um Geschmack und nicht um Eleganz, sondern um die nackte, ungeschminkte Wahrheit zu tun. Das ganze Erlebnis ist vom philosophischen Standpunkt — und ihn einzunehmen, muß man mindestens zulassen — ganz genau so gut, ja besser, *irreligiös*, atheistisch erlebbar sowohl, als auch interpretierbar.

Zur philosophischen Deutung des Geschehnisses bedarf es in keiner Weise eines Gottes. Und da deshalb für das *Denken* sich *ohne* Gott alles so gut erklärt, wie mit ihm, ist der Gottesglaube nach dem Sparsamkeitsprinzip philosophisch unzulässig. Es ist die willkürlich dichterische, unphilosophisch religiöse, d. h. um die *Wahrheit* unbekümmerte, sie mißachtende, *ver*achtende, beleidigende Geisteshaltung, die zu der leichtfertigen, unbegründeten Behauptung führt, Christof sei in *Gott* eingezogen. In Wahrheit hat das Wort jenes Geisteskranken von der Auferstehung, hat der Föhn mit seinem Brausen in seiner Seele umschichtende, seine Tiefen vitalisierende Wirkung getan. Nichts also als, mit *James* und *Myers* zu reden, ein „Einbruch aus dem Unterbewußtsein", ausgelöst durch atheistisch erklärbare Eindrücke.

Das ist die metaphysische Seite der Sache. Ungleich wesentlicher ist aber die geistig-ethische. Und so betrachtet, darf die Selbstaufgabe, das Aus-sich-hinaus-, das „Anderwärts"-leben, das Verlassen des Selbst niemals, wie es jetzt bei Christof der Fall ist, ein Letztes, ein Selbst- und Endwert sein. Der geistige Mensch ist dem ihm im Tiefenerlebnis aufgegangenen Wert, im Falle Christofs dem Werte starken, ganzen, vollen Lebens als einem in seinem *eigenen* Selbst zur Wirklichkeit zu bringenden verhaftet. Das liegt analytisch im Wesen des Geistes und des Wertes. Der Wert wendet sich an den Werterlebenden. Freilich darf dieser, ist sein Feuer am Verglimmen, sein Leben in anderen Leben entzünden, vorübergehend also sein Selbst verlassen. Aber

Digitized by Google

eben nur vorübergehend. Nur *Mittel* zum Zweck der Rückkehr ins Selbst darf dem geistigen Menschen im prägnanten Sinne das Verlassen des Selbst sein. Selbst dann, wenn, was wir bestreiten mußten, das, worin er aufgeht, Gott wäre. Auch dann wäre das Aufgehen in Gott *kein* Selbstwert. Nie und nimmer handelt es sich für den geistigen Menschen in *letzter* Linie um Gott. Nie ist „Leben in Gott" für ihn ein *Endwert*. Immer nur hat es zu sein ein transitorischer Zustand als Brücke zum wahren Wert, dem Leben im Selbst. Mindestens in *dem* Sinn, daß Gott nur das *Mittel* ist, um durch die Verbindung mit ihm im Selbst des Werterlebenden als dem Mittelpunkt des Universums, den Wert, also die durch die Verbindung bewirkte Zustands- bzw. Seinsform zu realisieren. Nicht um Gott handelt es sich beim Leben in Gott, wenn man hypothetisch das Dasein Gottes überhaupt zugibt, sondern um das *Ich*, das geistig-ethische Wesen, für das der — von uns geleugnete, nur hypothetisch zugestandene Gott — nichts als Mittel und *Diener* ist. Diener des Dieners ist Gott. Denn das Selbst ist ja *so wenig* Herr, wie Gott. Herr ist einzig der dem geistigen Wesen im letzten Erlebnis entgegentretende Wert (Lebensfülle, Lebenskraft im Falle Christofs). Und den das Selbst bis zum letzten Atemzug beanspruchenden Forderungen ist der geistige Mensch mit seinem ganzen Sein und Haben unterworfen.

Christof aber nimmt jetzt „teil am großen Weltkampf (419)". Nicht mehr um sein *eigenes* ewiges Wesen, sondern um die Welt, um Gott ist es ihm jetzt zu tun. Man kann am Weltkampf teilnehmen aber, geistig betrachtet, nur so, daß der Akzent auf das Selbst, der *Sinn* in die Steigerung und Werterhöhung des *eigenen* Wesens durch den als Mittel, als Diener genommenen „Weltkampf" verlegt wird. Christof ist also nicht, wie Romain Rolland will, jetzt erst in seine wahre Tiefe gedrungen, sondern ganz und gar im Gegenteil ist er gänzlich *veräußerlicht*, wenn er die Welt und den Weltkampf als das *Übergeordnete* und sich als nur eine der Stimmen Gottes nimmt. Statt geistig-sittlich Gott und Welt zu betrachten als ihm, dem Diener des Wertes, gehörig, will, ungeistig, *er* es jetzt sein, der gehört, der Gott gehört. Und, schwächlich, zu Kreuz kriechend, betet er das Schicksal an und preist seine Leiden und seine Schmach, die ihn durchackert, die ihn zur ungeistigen *Demut* geführt haben (420). „Christof begriff die Eitelkeit des menschlichen Stolzes (424)." Dieses Begreifen ist aber nichts als metaphysische Feigheit. — Rein künstlerisch

Digitized by Google

betrachtet freilich ist diese Zielklarheit, Energie und Kontinuität der Entwicklung, diese wunderbar anschwellende Steigerung, diese immer wieder erneuerte Überbietung erreichter Höhepunkte unerhört und einzig.

Nun, vor dem letzten Buch des Johann Christof, wagt es Rolland sogar, die äußere Form des Romans zu durchbrechen und als Dichter seinen Helden selbst anzureden: „Ich nehme Abschied von dem, was meine Seele war; ich werfe sie hinter mich, wie eine leere Hülle. Das Leben ist eine Folge von Toden und Auferstehungen. Laß uns sterben, Christof, auf daß wir wiedergeboren werden (430)." Ein herrliches Wort vom Standpunkte dessen, der das *Leben* will an Stelle des *Wertes*. Nicht aber vom Standpunkt des *geistigen* Menschen aus. Der geistige Mensch will diese Tode und Auferstehungen nicht, 'er will die *eine*, gleiche, bleibende Einstellung aufs Ideal und nicht ihre — sich wiederholende — Ablösung durch andere Tendenzen'. Das Prinzip der Prinzipienlosigkeit auf den Schild erheben, wie die Romantik, die sich auch nie ernst nimmt, wie *Keyserling* und alle übrigen Modernen, das bedeutet *ein* Erlebnis neben vielen, aber nicht, wie die Goetheaner beanspruchen, *das* Erlebnis. *Spengler* hat recht: *Das* Erlebnis, *die* Wahrheit gibt es nicht.

Wenn der Geist gebrochen ist, drängt sich die Seele vor.* Christofs Herz hungert nach Zärtlichkeit, und die Wiederbegegnung mit Grazia (437) bringt ihm die Befriedigung seines Bedürfnisses. — Technisch ganz glänzend ist das Zusammentreffen mit Grazia als Veranlassung zum Erlebnis Italiens herangezogen. Christof schämt sich in Rom seiner eigenen Musik, seiner schamlosen Zurschaustellung des eigenen Ich. Von Italien nach Paris zurückgekehrt, trifft er Oliviers Sohn, auf den er die Liebe zu seinem verstorbenen Freunde überträgt (507). Christof strebt jetzt nicht nach der inhaltsleeren, formalen, französischen Ordnung, sondern nach der Ordnung in der Harmonie der freien Leidenschaften (520). Gracia kommt und nimmt Wohnung in Paris. Christof bekennt sich zu einem Glauben an unvergängliche Liebe (526). Seine Sehnsucht nach einer Ehe, in der er den Gipfel des menschlichen Glücks sieht, wird durch die Begegnung mit dem alten Ehepaar Arnaud neu belebt (536). Seine Freundin aber ist weiterhin ablehnend, so bleibt das bisherige Verhältnis. Als Grazia stirbt (576), ist Christof, vom Geist gänzlich abgefallen, nur noch Seele: „Jetzt hast du den Feuerkreis überschritten." Es war ja immer nur Seele,

Digitized by Google

d. h. Aufgabe, Verschmelzung gewesen, was sie ihm gegeben hatte, nicht Geist. Christof lebt jetzt nur noch in den Seelen derer, die ihn verlassen haben, in den Werken, die er von sich gegeben hat. „Der Kampf ist beendet." Er „erwartet nichts mehr", ist „entrückt", „befreit", *„unabhängig"* (581). Das heißt: — *er hat sich aufgegeben!* Mit *Goethe* „im Grenzenlosen sich zu finden", — das ist krassester Personalismus, der den Dienst am Wert, zu dem wir bis zum letzten Blutstropfen verbunden sind, quittiert. Aber dem Geist der Gegenwart ist es gemäß. Es braucht *nicht* Müdigkeit, nicht kraftlose Resignation, „faule Vernunft" zu sein. Es kann aus tiefstem kraftvollem Erlebnis erfolgen. *Aber: ethisch* ist es ganz und gar verwerflich. Und heutzutage weiß man von anderem als religiösem Daseinserlebnis nichts, *Port* ausgenommen. Ethische Gesinnung bedeutet kritische Stellung zum Leben, nicht Aufgabe, nicht Entspannung, sondern Anspannung.

Christofs Schaffen „nimmt jetzt heitere (!) Formen an" (591)! — Zuletzt verzichtet er gänzlich auf Durchsetzung seines Wesens und seiner Kunst und lernt — sehr kläglich — sich als „Teil von jener Kraft" auffassen, als „Knecht" (605, 606), statt als Absolutes. Er krönt seine völlige Veräußerlichung durch die Versöhnung mit seinem Feind Lévy-Coeur. Alles, Geliebtes *und Gehaßtes*, ist nur noch ein einziges Herz. Also das Gemeinste, was es gibt, die erbärmlichste Form des Existierens.* Ethischer Naturalismus, das „Leben", das „Übervollkommene" als Prinzip. Es gibt jetzt nur noch Personen für Christof.* Ist es einem Menschen nicht mehr möglich, geistig zu leben, dann bleibt ihm nur noch, sich zu töten. Niemals aber darf es für ihn geben ein Verweilen bei Personen als Personen.* — Zu allerletzt auf dem Sterbelager erhebt Christof sich noch einmal. Mit einer grandiosen Vision des Lebens als eines gewaltigen, fast reglos sich in den Ozean ergießenden Stromes schließt die Dichtung.

5. EINIGE ROMANKRITIKEN

Gottfried Keller: „Der grüne Heinrich"

Eine widerliche, breite, schwächliche Geschwätzigkeit. Unkünstlerisch werden die Eigenschaften und Wesenszüge der Personen aufgezählt und ermüdend benannt, statt, wie bei den Russen, *gestaltet*. Mit einer frechen Behaglichkeit wird in den mattesten, übelriechendsten Geschehnissen herumgeplätschert. — Doch später treten ganz an-

Digitized by Google

dere Qualitäten heraus: Keller zeigt sich hier als Meister in der Durchdringung des Kristallisationsgesetzes der Geschehnisse, dem Analogon zur musikalischen Erfindung in Harmonik und Melodik. Glänzend ist die Psychologie. Ein Mangel der Kellerschen Kunst ist es, daß man das Erzähl*len* so stark heraushört, während es hinter dem Erzähl*ten* ganz verschwinden sollte. — Die Geschehnisse selbst sind oft matt und fahl, statt frisch und gesättigt. Dagegen ist das Zarteste, Unaussprechlichste des Lebens und der Natur zu kristallener Klarheit und Körperlichkeit erhoben.

Kleist: „Michael Kohlhaas"

Die Exposition orientiert auf einer Viertelseite über den ganzen Mann: man kennt seine Beschäftigung, seine pekuniären und familiären Verhältnisse, seine soziale und gesellschaftliche Stellung, seinen religiösen und moralischen Charakter — und seine Laster. So ist nicht nur die Vorgeschichte völlig erschöpft, und der Leser nicht nur mit der Situation, sogar mit Zeit und Schauplatz der Begebenheit aufs Laufende gebracht, sondern auch die Richtung des nun zur Erzählung kommenden Geschehens mit kurzen Strichen unzweideutig gemacht, und zugleich die Notwendigkeit des weiteren Verlaufs und des Ausgangs vorahnend vorweggenommen.

Jean Paul: „Flegeljahre"

Neben aller Manieriertheit eine wundervolle Einfalt, Reinheit und vor allem Frische. Nicht nur die Dinge, die Jean Paul zeichnet, stehen kristallklar da — das ist auch bei *Goethe* der Fall — Jean Paul gibt noch die Atmosphäre dazu in morgenfrischer Reinheit, *in* der die Dinge leben. Freilich allzuviel Unerquickliches, Staubiges. Und die zweifelhaften, gequälten Witze!

Karl Sternheim: „Drei Erzählungen"

Der Gehalt enger, kleiner Existenzen ins Mystische gesteigert. Dabei widerlicher Reporterstil. Unrein. Undichterisch.

Dostojewski: „Die Brüder Karamasoff"

Die Erzählung Dostojewskis unterscheidet sich von der westeuropäischen dadurch, daß sie die Personen in direkter Rede auftreten läßt, also so wenig wie möglich Bericht ist. — Die Erzählung selbst ist

Digitized by Google

meisterhaft in der Entwicklung, ein wundervoll anschwellendes Strömen, wunderbare Ruhe, Stetigkeit in der Steigerung.

6. DAS DRAMA ALS ANTITHESE DES ROMANS

'Die epische und die dramatische Erfassung eines Vorgangs' bedeuten zwei diametral entgegengesetzte Verhaltungsweisen zum Dasein. Im Drama tritt die Sache als eine *seinsollende* auf, im Roman als eine *seiende;* dieser steht also im Zeichen des *Seins,* jenes in dem des *Sollens.* Im Drama tritt die Wertgeltung der Sache hervor, während im Roman das Sein der Sache sich darbietet. Im Drama tritt die Sache als *Imperativ,* im Roman als *Indikativ* auf: dort wird *postuliert,* hier *konstatiert.*

Im Drama wird die *Sache* selbst gegeben, im Roman die *Geschichte* der Sache. Im Drama ist das Geschehen in Auseinandersetzungen und *Andeutungen* (*Strindberg*), aber nicht *Berichten* von Handlungen gegeben, im Roman dagegen als Sinngehalt. Im Roman wird *erzählt,* im Drama *gelebt.* Das bedeutet einen Unterschied in der Distanz zur Realität. Der Romancier steht *über* der Sache, und die Sache stellt sich im Roman als eine relative, als *eine* Sache dar (eben weil nur ihre Geschichte gegeben ist), neben der noch andere mögliche und giltige Sachen bestehen mögen. Die Giltigkeit der Sache bleibt im Roman dahingestellt. Es wird nur *erzählt* von ihrem Giltigkeitsanspruch. Und wenn noch so deutlich erkennbar ist, daß der Dichter auf seiten der Sache steht, so ist das ganz unwesentlich, da ja die Sache selbst nicht redet und will und beansprucht. Stellt sich die Sache dar als eine solche, die im *Kausalnexus* des Geschehens als Giltigkeit und Wert beanspruchend auftritt, dann urteilt sie über ihr *Recht* zu diesem Auftreten eben nicht *selbst.* Sondern dieses Recht bleibt dahingestellt. Nicht aber im Drama. Da wird dieses Recht mit behauptet, eben durch den Gegebenheitsmodus! Wird nur *erzählt,* daß ein Anspruch auf Giltigkeit eines Wollens erhoben worden ist, dann ist damit über Giltigkeit oder Ungiltigkeit nichts gesagt; das Wollen im Drama aber ist zugleich beurteiltes, als giltig beanspruchtes, bejahtes Wollen. — So auch in *Hauptmanns* „Hanneles Himmelfahrt" das Sehnen.

Im Roman wird darum auch die Sache (die Willensrichtung) *nach ihrer Stellung im Kausalzusammenhang des Wirklichkeitsganzen* gegeben. Die Sache stellt sich so dar, selbst wenn die etwa in ihr gegebene

Digitized by Google

Willens- und Lebenstendenz mit dem Anspruch der Alleingültigkeit auftritt. Dann ist eben jener Anspruch wiederum nicht selbst gegeben, sondern nur seine *Geschichte;* er ist gegeben nach seiner kausalen Eingliederung in die Wirklichkeit. Die Sache gibt sich somit als *eine* von vielen möglichen. Im Drama dagegen tritt sie auf als auf sich selbst gerichtete, als sein sollende und so sein sollende und unbedingt anzuerkennende, außer aller Diskussion stehende. Im Roman kann natürlich auch *erzählt* werden, daß eine Sache so aufgetreten *sei* (und warum). Aber dann spricht und fordert und lodert die Sache eben nicht mehr selbst. Im Drama wird der Hörer vergewaltigt durch die Sache, im Roman stellt sie sich ihm zur Kenntnisnahme und zur Beurteilung dar. Die Sache im Roman unterscheidet sich von der im Drama durch die Geltungs- und Wertintensität, die für sie beansprucht und in ihr erlebt wird. Im Drama ist es bitter ernst um die Sache, im Roman hat die Sache Abstand vom Publikum. Im Drama gibt sich also die Sache in völlig anderer Gesinnung als im Roman. Hier als nackte Tatsache, schlicht, anspruchslos, dort anspruchsvoll, selbstbejahend, Anerkennung fordernd. Was der Dichter will, ist dabei natürlich 'in beiden Fällen' ganz Nebensache; als was die Sache sich gibt, *das* ist das Wesentliche!

‹Der *Gegenstand,* das Thema *des Dramas* ist *ein Wollen,* also kein *abstraktes* Programm, keine *Idee,* wie *Hartmann* und *Vischer* meinen,›* sondern das *Leben* eines Programms, ein[1] Programm als *lebendiger* Wille, und das *dramatische Geschehen* ist das Darleben dieses Wollens, seine stufenweise sich vollziehende Offenbarung. ‹Im Epos (Ilias, Nibelungenlied, Don Quixote) tritt natürlich auch ein Wollen auf; der Unterschied besteht aber darin, daß hier von dem Wollen nur *erzählt* wird,›* während es im Drama *unmittelbar, leibhaftig* erscheint. Im Roman wird konstatiert, daß der Held das und das will, und es wird das *Werden* dieses Wollens verfolgt, im Drama kommt das Wollen selbst in eigener Person, wobei seine Genesis in keiner Weise interessiert. Es darf demnach mit der Methode des Dramas nicht die des Epos und Romans verquickt, d. h. das *Konstatieren* (eines Wollens) nicht in das *Leben* des Wollens, in seine Unmittelbarkeit übernommen werden. ‹Die Fleischwerdung des Wollens vollzieht sich in Gestalt von *Taten.* Die Tat selbst ist im Drama äußerlich, unwesentlich, untergeordnet. Worum es sich bei ihm handelt, ist lediglich eben das Leben,

[1] *l. N. w.:* „*das*".

Digitized by Google

die Entfaltung, die Offenbarung des unmittelbar in die Erscheinung tretenden Wollens.)*

Nicht jedes unmittelbare Wollen ist nun ein Wollen im Sinne dramatischen Geschehens. Es muß das Wollen nicht ein bloßes Bezwecken, sondern *postulatorisch* sein. Nicht versteckt, sondern herausfordernd und *Wert*-wollend, also ein *programmatisches Wollen.* Ausgeschlossen sind demnach alle Velleitäten, alle schwächlichen Tendenzen. Das dramatische Wollen muß ein *wahres* im Sinne eines eigentlichen, ausgesprochenen, kraftvollen und zentralen Wollens sein, das sich selbst *wichtig* nimmt, für das Wichtigste der Welt.* Das ist das Gemeinsame an all den sehr verschiedenen Arten von Dramen, die eben auf Grund der sehr verschiedenen Formen dramatischen Wollens differieren. Ein solches kann ein bloßes *Begehren* sein. In den höheren Formen des Dramas dagegen lebt ein Wollen, dessen Gegenstand nicht nur ein subjektiver, sondern ein *objektiver,* ein rücksichtslos zu realisierender und dann tatsächlich auch zur Realisierung gelangender *überpersönlicher Wert* ist, ein Wille zur Macht etwa. Das Gewollte ist dann als Gesolltes, als ideale Forderung erfaßt, gemeint und gewollt.

Nur ein Wollen ist der Gegenstand des Dramas, d. h. lediglich eine *Einzelenergie.* Im Gegensatz zum *Roman,* dessen *Thema* nicht eine Einzelenergie, sondern das Ganze einer Seele, die Seele in der *Totalität ihrer Energien* ist.

Der Roman ist, wenn auch nicht immer, so doch meist Entwicklungsgeschichte, Seelengeschichte; hier ist also das Geschehen ein *Werden* (klassisches Beispiel: *Moritz,* „Anton Reiser"). Im Drama dagegen gibt es *kein Werden!** Das Drama — leider nicht das *wirkliche,* sondern das Drama, das sein *sollte* — ist *Willensoffenbarung.* Darin liegt, daß im Drama der reife Wille, wenn auch nur latent, vollentwickelt schon von Anbeginn an da ist, und daß das *dramatische* Geschehen eben nichts anderes darstellt als einen stufenweise fortschreitenden Offenbarungs- und Darstellungsprozeß dieses Willensgehaltes, nicht und niemals aber etwa eine Entwicklung, wie im Roman. 'Das dramatische Wollen kann sich nicht verändern, nicht wechseln, nicht werden, nicht sich entwickeln.' Es muß von Anfang bis zu Ende ein und dasselbe identische bleiben, ja es muß sogar, wenn eine Paradoxie erlaubt ist, immer identischer werden, d. h. es muß sich im Stufenbau auswirken, darstellen und seinem letzten Gehalt nach darleben, so daß es schließ-

Digitized by Google

lich in seinem vollen Wesen heraustritt. Die Todsünde des Dramatikers ist es, das Wollen kapitulieren zu lassen. *Gerhart Hauptmann* begeht sie in der „Versunkenen Glocke", wo der Held seinem Höhenwillen untreu wird, wo die Tendenz, 'statt zu triumphieren', versandet und versiegt.* — Während daher eine ganz bestimmte Logik des Geschehens sich als das Spezifische des Epos und Romans darstellt, interessiert dagegen im Drama jene Geschehenslogik nur in sekundärer Weise, in primärer nicht. D. h. die Geschehnisse werden hier zwar schon auch genommen als gesetzmäßig anschießende Gegebenheiten, 'insofern sie nämlich die *Handlung* ergeben'. Die Handlung aber ist sekundär. Primär, wesentlich ist die Willensoffenbarung, 'die das *Geschehen* ausmacht', und für dieses werden die Geschehnisse als *Tat*handlungen '— für die es natürlich nun auch keine Geschehnislogik mehr gibt —', also aus einer ganz anderen Dimension heraus verstanden[1]. Die Handlung ist bloßer *Stoff*, an dem sich das Geschehen artikuliert. — Der richtigen Feststellung der „Methodologie der Geisteswissenschaften"[2] gemäß, ist erst *Corneille*, der Begründer des Dramas. Alles vor ihm, insbesondere das antike Drama, dessen Spezifisches die „Methodologie" übrigens nicht erfaßt hat, ist lediglich in Szene gesetztes Epos.*

Wir unterschieden soeben von der „*Handlung*" im Drama das „*Geschehen*" als die Willensoffenbarung. Sehr wesentlich ist, daß beides durchaus nicht zusammenzufallen braucht[3]. Bei *Strindberg* z. B. ist es stets getrennt.* Ja, es kann vorkommen — und eben bei Strindberg ist dies der Fall —, daß Elemente der Handlung rein aus der Handlung heraus gar nicht legitimierbar sind, und trotzdem nach ihrer Funktion im Ganzen *notwendig*! In der *Resultante* aus „Handlung" und „Geschehen", dem „*Verlauf*", ist *der letzte Inhalt des Dramas* zu erblicken. Die Kurve des „Geschehens" zu verfolgen, 'den „Verlauf" festzustellen', das ist beim Drama relevant. Es darf also nicht die Handlung aus dem Gesamtgefüge *isoliert* und nun bloß ihre Struktur abgetastet werden.

Das im Drama Interessierende ist die bloße *Willensrichtung*, die *Tendenz für sich*, abgelöst von ihrem Träger, nicht der Träger, der dramatische Held, selbst. Dieser ist vielmehr nur Marionette. Nicht

[1] *I. N. w.*: „Die Handlung wird hier schon auch genommen als gesetzmäßig anschießende Gegebenheiten, sondern als *Tat*handlungen, also aus ... verstanden, aber die Handlung ist sekundär. Wesentlich ist die Willensoffenbarung."

[2] Vgl. S. 324.

[3] *I. N. w.*: „zusammenfällt".

Digitized by Google

Seelen, sondern Tendenzen in ihrer Lebendigkeit sind das Thema des Dramas. ‹Wird also auch im Drama nicht nur erzählt, sondern gelebt, ist das lebendige Wollen sein Gegenstand, so ist dieses, obschon lebendig, so doch *unpersönlich*. Um die Logik des Wollens handelt es sich im Drama, nicht — trotz *Hartmann* — um Charakterisierung von Personen, wie im Roman.

Das lebendige Wollen des Dramas fordert, daß der dramatische Charakter als Träger des Wollens *Autonomie* besitze. Dramatischer Held ist darum eine Gestalt nur dann, wenn Persönliches, *Schöpferisches* an ihr ist. In jedem Drama steht deshalb weiterhin der Held als *große Figur* da. Im Roman können auch sehr *kleine Geister* leben, wenn sie nur interessant sind. Ferner, in krassem Gegensatz zum Drama, auch *problematische* Naturen. Im Roman handelt es sich um das Menschlich-Allzumenschliche, im Drama um das Übermenschliche. Mit Recht nennt *Schopenhauer* den Roman ein Kaleidoskop. Alle verborgensten Winkel und Falten der Seele können in ihm aufgedeckt werden. Auch das *Unbewußte* kann in ihm eine Rolle spielen. In unerreichtem Umfang und unerreichter Tiefe tut es dies im russischen Roman, bei *Dostojewski* und *Tolstoi*, im Gegensatz zum deutschen („Der grüne Heinrich"), und vor allem zum französischen mit seiner, am meisterhaftesten bei *Rolland* ausgebauten, wissenschaftlichen Psychologie. Niemals aber darf das Unbewußte im Drama auftreten!›*

‹Durchaus *nicht* ist es dem Drama als solchem spezifisch, *Willenskonflikt* zu sein. Die verbreitete Meinung, der auch *Weitbrecht*[1] huldigt, nach der zum Drama *zwei* Wollungen nötig sind, ist im Irrtum. Nur in *einer* Form des Dramas, im *tragischen* nämlich, handelt es sich um zwei Tendenzen, nicht aber in jeder. Nicht jedes dramatische Wollen braucht einen Widerstand zu finden, nur das der Tragödie und des Trauerspiels braucht es.›* Dem Drama als *Gattung* ist *wesentlich* nur *ein* Lebenswille, und irgendein Stoff, das Leben seines Kreises, an welchem der Wille sich darlebt, an welchem er zur Artikulation und zum eigentlichen Dasein kommt.

[1] Diesem ausgezeichneten Ästhetiker ist weiterhin entgegenzuhalten, daß bei den Dramen mit zwei Tendenzen, die also für Weitbrecht mit *dem* Drama sich decken, nicht im Willenskonflikt so schlechthin, sondern im Konflikt ethischer Parteigegensätze die Seele des Dramatischen lebt. Das Wesentliche, wenigstens in den, einzig ernst zu nehmenden, *höheren* Gattungen des 'zweiwilligen' Dramas ist die Kontrastierung und Entwicklung gegensätzlicher Programme der Lebensanschauung.

Digitized by Google

7. WEDEKINDS „ERDGEIST" ALS BEISPIEL EINES ECHTEN WILLENSDRAMAS

März 1920

Auch bei Lulu handelt es sich nicht um einen Willens*konflikt*, sondern um die *Auswirkung* eines Willens an der Umwelt und an dem Leben, das sie bewältigt. Das Thema des Wedekindschen Stückes ist nicht jedermanns Sache. Es braucht und kann es auch nicht sein. Ich ziehe es heran lediglich deshalb, weil mir in der neueren Literatur kein besseres Beispiel eines echten, vollkommenen Willensdramas bekannt ist, kein Stück, in dem gleich glänzend und in gleicher Reinheit (natürlich nicht moralischer) dramatisches Geschehen im ausgeführten Sinne von Willensoffenbarung zur Darstellung und Gestaltung gekommen wäre. Der *Inhalt* dieses Geschehens ist freilich ein ausgesprochen *widersittlicher* und *widergeistiger*[1]. ‹Man braucht indessen ja nicht immer 'für einen ästhetischen Gegenstand' von sittlichen Standpunkten auszugehen: es gibt eben auch etwas anderes, wenn wir es auch verwerfen. Es gibt zweifellos Menschen, denen das „Geistige" ebenso ekelhaft ist, wie anderen das „Physische". Gerade Lulu z. B. ist es sicher ganz unerträglich[2]›* Aber auch von geistigen Voraussetzungen aus ist *jeder* Gegenstand zulässiges Darstellungsobjekt, wenn er nur irgendwie bereichern und steigern und das Selbst *erweitern* kann, d. h. *alles menschlich Bedeutsame*. Dazu gehört aber auch das *kraftvolle* Widersittliche und Negative. Nur ist es von untergeordneter Bedeutung. Nur das Ekelhafte und Schale ist als *Thema* ausgeschlossen. *Innerhalb* des Themas, d. h. *im Dienst* eines Bedeutsamen kann es natürlich auch, als Folie, auftreten[2].

Übrigens ist die Lulu *dämonisch*, aber nicht, wie man so oft hört, *pervers*. Sie ist ebensowenig pervers, vielmehr ebenso *gesund*, wie *Oscar Wildes* Salome. Ich verweise hier auf die verdienstvollen Fest-

[1] *So schrieb und sprach Kerler Anfang 1920. Ende 1920, in der Zeit, da der Johann-Christof-Aufsatz entstand, hätte er wohl anders geurteilt. Er schwankte übrigens auch schon im Frühjahr. In den Stichworten zum Erdgeist-Vortrag steht bei der Kritik des 4. Aktes: „Rolland, Leidenschaft mehr als Liebe". Das ist dann wieder durchgestrichen, um später zweimal wiederholt zu werden: „Das Thema des Erdgeists: Leidenschaft ist höher als Liebe". Im Vortrag selbst hat Kerler dies dann wieder weggelassen, und sicher nicht etwa der Zuhörer wegen, auf die er, besonders auch bei solchen Dingen, niemals irgendwelche Rücksicht nahm. — Das hier Gesagte soll sich übrigens nur auf den Objektwert, den Gegenstand des Eros, beziehen. Daß Kerler der Lulu auch Subjektwert, Eros, zugesprochen hätte, möchte ich bezweifeln.*

[2] Vgl. auch S. 323/324.

Digitized by Google

stellungen *Freuds*. Perversion bedeutet Abkehr vom Fortpflanzungsziel, vom Geschlechtstrieb, und eine solche liegt weder bei Lulu, noch bei Salome vor. —

Über der *„Handlung"* des „Erdgeists" baut sich, als eigentlicher Gegenstand des Dramas, das *„Geschehen"* auf. Trägerin des Geschehens ist Lulu. Ganz allein. Alle andern, auch Dr. Schön, haben keinerlei Anteil an ihm. Sie stehen wohl im Dienst des Geschehens, aber es vollzieht sich an ihnen nichts vom Geschehen. Sie sind lediglich dazu da, um dem Gehalt des Lebenswillens der Lulu zur Ausbreitung und zur Artikulation zu verhelfen. Wesentlich bleibt aber stets nicht das Gegenständliche am artikulierten Leben und Erlebnis, sondern eben dieses selbst, in seiner Bewegung und Entwicklung. Die rein ästhetische Seite des Dramas ist in der Gestaltung dieses Lebenswillens und Erlebnisprozesses, der nichts anderes als den Stufenbau eines Tendenz- und Gefühlsgehaltes darstellt, in der stufenweisen Bloßlegung, besser Herausstellung, desselben zu erblicken[1]. Daß das dämonische Wollen immer mehr das dämonische Wollen wird, das ist dramatisch und das dramatisch Relevante. Die Trägerin des Wollens, die Lulu selbst, ist völlig belanglos.

Der *erste* Akt findet Lulu, ein von dem Journalisten Dr. Schön von der Straße aufgelesenes Streichholzmädel, durch ihn in einer Versorgungsehe mit dem Medizinalrat, einem alten Herrn, verheiratet. Sie betrügt ihren Mann mit dem Maler. Die Leidenschaft, welche sie in diesem erweckt, als Beispiel ihres dämonischen Einflusses. Als der Medizinalrat sie mit dem Maler ertappt, trifft ihn der Schlag. Lulus absolute Seelenlosigkeit. Nun heiratet sie den Maler. — Im *zweiten* Akt stockt die Handlung etwas. Kein analogon personalitatis. Insbesondere bedeutet der Vater Lulus eine Stockung. — Der Maler macht Bankrott. Lulu zeigt sich demgegenüber vollkommen gleichgültig. Sie hat auch ihren jetzigen Mann eigentlich nur unter der Beeinflussung

[1] *I. N. w.:* „Wesentlich" *bis* „Entwicklung" *wie oben, jedoch durchstrichen. Dann weiter, jedoch gleichfalls alles durchstrichen:* „Und nun ist die rein ästhetische Seite des Dramas in der Gestaltung dieses Lebenswillens und Erlebnisprozesses zu erblicken, die nichts anderes als den Stufenbau dieses Tendenz- und Gefühlsgehalts darstellt, oder auch nur die stufenweise Bloßlegung, besser Herausstellung, eventuell auch nur allmähliche Vorbereitung, in einer entscheidenden Lebenstat. Aber nicht nur das, sondern dazu auch noch den Zusammenprall dieser Stufeninhalte mit dem Leben." — *Ich habe aus dieser durchstrichenen Partie doch einiges aufgenommen, nachdem ich es im Sinn der vermutlichen endgültigen Meinung Kerlers abgeändert habe.*

Digitized by Google

Schöns genommen. Er ist lediglich Objekt ihrer Instinkte. Sie spielt mit ihm, er imponiert ihr nicht. Wie der Maler hört, daß sie schon als Kind im Sumpf der Großstadt gewatet, wie ihm das über alles Menschliche hinauswachsende Dämonische dieses Weibes in seiner Nacktheit entgegentritt, wird er von wahnsinnigem Entsetzen erfaßt und schneidet sich mit dem Rasiermesser den Hals ab. Lulu ist das egal. — *Dritter* Akt. Lulu ist Tänzerin geworden. Schön steht unter ihrem Bann, ohne es sich einzugestehen. Um sich vor ihr zu retten, hat er sich verlobt. Er will sich endgültig von ihr befreien durch eine Demütigung Lulus vor seiner Braut. Er bricht indessen kläglich zusammen, so daß Lulu triumphiert, jetzt also auch über ihn, der sich doch für ihren Meister hielt. Also Steigerung ihrer Macht! 'Und' weitere Steigerung 'im Geschehen!'

Der *letzte* Akt soll den Lebenswillen der Lulu in seiner letzten Steigerung und rücksichtslosen Durchsetzung zur Darstellung bringen. Hervorragend ist ihm dies gelungen. — Die Ehe mit Dr. Schön, *dem sie nun wirklich ein Gefühl entgegenbringt*, hält Lulu nicht ab, mit allen möglichen und unmöglichen Männern, einem Artisten, einem Gymnasiasten, dann auch mit einer Gräfin, wie früher ihr Wesen zu treiben, den Genuß ihrer Herrschaft mit allen Mitteln, unwählerisch, auszukosten. Sehr fein ist es vom Dichter, daß er die Lulu ein tieferes Gefühl zu Schön haben läßt, um damit zeigen zu können, daß auch dieses an ihren Grundinstinkten nichts zu ändern vermag. Ein Selbstzweck ist für Wedekind nebenbei das tolle Zusammensein der Vier, das Farbe und Atmosphäre in den Akt bringt. Lulu sucht nun auch ihren Stiefsohn zu verführen[1]. Dr. Schön, von Ekel und Grauen erfaßt, drückt ihr den Revolver in die Hand, damit sie sich selbst richte. Sie aber wendet den Revolver nicht gegen sich, sondern — gegen

[1] Man darf das innerliche Verhältnis, in das Lulu zum Sohne Dr. Schöns tritt, nicht so verstehen, als sollte damit nun das ernste Problem der tiefen, wahren Liebe von Vater und Sohn zur selben Frau eingeführt werden. Dies wäre ein dramatischer Grundfehler. Denn durch diese Verschiebung der Problemlage des ganzen Stücks würde ja der Gegenstand des Dramas, das, was ich das Geschehen im Unterschied zur Handlung nenne, ein ganz anderer werden. Das Geschehen der drei ersten Akte, der Lebenswille und Machtinstinkt der Lulu, würde plötzlich abbrechen und durch ein ganz anderes, 'den Kampf zwischen den gegenseitigen Beziehungen zwischen Vater und Sohn und ihrer Liebe zu Lulu' abgelöst. Tatsächlich gerät das Stück aber nicht, wie man zunächst vielleicht meinen könnte, in dieses neue Fahrwasser. Die Episode mit dem Sohn ist auch nicht zur Herbeiführung der Katastrophe erfordert, dazu genügt ja die Untreue Lulus vollkommen: ihr einziger Zweck ist nur, verstärkt den Sieg des Urinstinkts über die Liebe des Weibes zum Ausdruck zu bringen.

Digitized by Google

Schön. Ausgezeichnet ist das von Wedekind erfunden. Denn damit ist gezeigt, daß der Lebens- und Machtwille der Lulu, ihr letztes, programmatisches Wollen, das da heißt: „Leidenschaft ist höher als Liebe", auch über das „tiefere" Gefühl, das sie an Schön, wie auch an ihren Stiefsohn bindet, auch über ihre Liebe, triumphiert! Das aber ist gerade das Prachtvolle an dem Stück: diese rücksichtslose Konsequenz, mit der der Lebenswille eben der Lebenswille bleibt, der er ist, mit der die Tendenz sich stufenweise in unerhörter Steigerung offenbart, nicht umbiegt, nicht versandet, nicht sich aufgibt, sondern von Stufe zu Stufe immer mehr sie selbst, immer identischer werdend, am Schluß in ihrem letzten Gehalt, in ihrer Restlosigkeit, in ihrer vollen Gestalt und Wirklichkeit dasteht. *Das* ist dramatisches Geschehen!

8. DER „JUDE VON KONSTANZ" (SCHOLZ) UND DER PSYCHOLOGISMUS IM DRAMA

Oktober 1918

Als Beispiel einer *undramatischen Handlung* nun diene das *Scholz*sche Stück.

„Ein interessanter Seelenkonflikt", redete mich mein Nebensitzer im Residenztheater an. „Interessant schon," gab ich zurück, „aber *undramatisch* und *stilwidrig*." — Ein jüdischer Arzt des mittelalterlichen Konstanz, in leidenschaftlichem Drange, zu wirken, sprengt die dem Juden gesetzten Schranken, indem er sich taufen läßt, wodurch er mit den judenfeindlichen Machthabern sich verbindet. Vergangenheit, Familie, Stamm, Rasse, Glauben, alles setzt er hintan. Ja sogar seine Liebe. „Recht so," sagt der Ästhetiker, „da zeigt er ein eisernes Herz." Soweit, wir stehen im ersten Akte, ist der Verlauf ein dramatischer. An der ehernen Zielbewußtheit des Arztes zerschellen die verzweifelten Bemühungen seines Gegenspielers, des alten Saccharja. Nun aber, urplötzlich, ihre eigenen Voraussetzungen aufhebend, biegt die Handlung um. Die Juden sollen massakriert werden. Der Arzt verrät seinen einstigen Glaubensgenossen den Plan, und während er früher Liebe, Glaube und Heimat in herrlicher Rücksichtslosigkeit dem innerpersönlichsten Lebensinhalt geopfert, steht er jetzt kläglich da, als der Menschlich-Allzumenschliche, an der Heimatlosigkeit Zergehende. Doch der unversöhnliche Haß der Juden verrät den Verrat, und nun, weder den Juden, noch den Christen zugehörig, in unertragbarer Einsamkeit, zusammenbrechend, bejaht der Held selbst seinen Flammen-

Digitized by Google

tod. Also das Kläglichste, was es gibt! • „Das alles ist aber doch von großer Lebenswahrheit." — „Gewiß, nur schlägt es den Stilgesetzen des Dramas ins Gesicht." — „Mag es, wenn nur Inhalt geboten ist." — Eben das bestreite ich, daß der Inhalt in sich befriedigt und erfüllt ist. Abgesehen von dem trägen Fluß der Handlung und den leeren Effekten *konnte* der Dichter im Rahmen des Dramas den Zusammenbruch seines Helden gar nicht befriedigend vorführen. Dazu bedarf es spezifischer Stilmittel, wie sie nur dem *Roman* eigen sind. Der Roman nur, zufolge seines Charakters als erzählender Dichtungsart, ist die Kunstform der Charakterisierung, der psychologischen Zergliederung und Erklärung. Das Drama dagegen will nichts von Schilderung und Analyse und Charakterisierung. Vielmehr lebt sich in stufenweise fortschreitender Offenbarung eine Willensrichtung, eine Tendenz im Drama dar. Eine Tendenz, die aber identisch dieselbe bleiben, ja die von Stufe zu Stufe immer identischer hervortreten muß. Die Tendenz und *ihr* Leben, nicht aber der *Träger* der Tendenz, ist im Drama das ästhetisch Relevante. Von der Tendenz auf den Träger überspringen, wie es das Scholzsche Stück tut, die Tendenz, den Machtwillen, jäh abbrechen und aus dem *Träger*, dem Helden heraus, divergierende Strebungen, Gefühle, Erlebnisse einsetzen zu lassen, das heißt Psychologie treiben an einem Orte, wo man es nicht, oder nur ganz unzureichend kann, das ist *„Psychologismus"* [1]. Und das zeigt nun auch deutlich unser Scholzsches Drama. Plötzlich, unvermittelt, ohne daß von den gewaltigen Seelenkämpfen, die dazu führen mußten, das Geringste wahrzunehmen gewesen wäre, steht der im Augenblick zuvor noch unbeugsam *seinen* Zielen Hingegebene, jäh, rätselhafterweise von diesen Zielen abfallend, in der Judengasse, die einstigen Genossen warnend und damit *seine* Ziele verratend. Denn daß er den Juden, von denen er sich lossagte, trotzdem nach Möglichkeit nützlich sein wollte, ist eine undramatische Abschwächung und motiviert es in keiner Weise, daß er jetzt sein Leben und damit seine Ziele für sie aufs Spiel setzt. Ebenso unerklärt bleibt kurz darauf sein Bekenntnis zu den Juden und nicht minder zuletzt seine Selbstverwerfung, also das Schlimmste, was im Drama geschehen kann: die Negation der Tendenz. Alles hätte gerade so gut gegenteilig verlaufen können, alles

[1] Etwas ganz anderes ist es, wenn die *Tendenz* selbst sich entwickelt, wenn sie, wie in *Ibsens* „Brand", zwar nie verraten wird (Brand könnte sein Kind retten, wenn er seine Wahrheit verriete), jedoch zeitweise erschlafft, ein Auf und Ab zeigt, schwankt. Das kann die Offenbarung der Tendenz gerade aufs wirksamste steigern.

Digitized by Google

wird sprunghaft, willkürlich, zufällig, eben weil die im Drama, wie gesagt, ganz unmögliche psychologische Begründung fehlt. Mit gutem Instinkt hat sie der Dichter vermieden. Denn hätte er sie gegeben, dann wäre die Handlung noch mehr zu Erzählung aufgelöst, das Drama noch mehr Roman, der Zuschauer durch Breite und Langatmigkeit noch mehr auf die Folter gespannt worden, als es ohnehin schon der Fall ist.

9. DREI WEITERE DRAMEN MIT NICHT DRAMATISCHEM CHARAKTER

Gerhart Hauptmann: „Die versunkene Glocke"

1921 *Erster* Akt. Der Glockengießer Heinrich hat eine Glocke für eine Bergkirche geschaffen. Ein Waldgeist befördert die Glocke in die Tiefe des Sees. Glänzend ist im Leben und Weben Rautendeleins das Naturweben dargestellt. Heinrich liebt in dieser Elfe das Märchen. Wundervolle Stimmungseffekte. Pfarrer und Lehrer nehmen Heinrich mit, ins Tal zurück. Rautendelein will ins Menschenland. Nickelmanns unglückliche Werbung. Sehr gut der Aktschluß. — Der *zweite* Akt findet Heinrich bei seiner Frau Magda, die ihn abgöttisch liebt. Heinrich ist verzweifelt. Sein Leben ruhe im Bergsee, bei seinem „mißlungenen" Werke, das nur im Tale klinge, in den Bergen nicht. Seitdem er oben stand, will er Werke wirken „aus der Kraft der Höhen". Und weil er dies nicht kann, so wie er ist, und weil er wieder, quälte er sich empor, nur fallen könnte, will er lieber sterben. Da erweckt Rautendelein ihn zu neuem Leben. Sie zeigt sich als lustiges Naturwesen und offenbart ihre Liebe zu ihm. Sie kann dem Auge alle Himmelsweiten öffnen. — *Dritter* Akt. Heinrich hat sein in treuer Liebe ihm hingegebenes Weib und seine unmündigen Kindlein verlassen: Rautendelein hat ihn in die Berge gelockt. Seinem Weib kann er nicht helfen, erwidert er dem Pfarrer, der ihn auf den rechten Weg zurückholen will, denn sie versteht ihn und seinen neuen Himmel nicht, den Rautendelein ihm erschlossen. Nach ihr hat er die Aufgabe, die Naturwesen vom Bann zu erlösen. Heinrich will dem Menschendienst entfliehen, „um Gott zu suchen" (?). Er will ein überköstliches Glockenspiel schaffen, das die Neugeburt des Lichtes kündet. — *Vierter* Akt. Nickelmann vor dem schlafenden Heinrich: „Gott rief dich auf, mit ihm zu ringen — und nun verwarf er dich, denn du bist schwach." Schuld bleibe Schuld, den Segen Gottes habe er nicht ertrotzt! — Heinrich

Digitized by Google

fürchtet, den erhabenen Rausch zu verlieren. Die Leute, die gegen den sündhaften Glockengießer und sein neues Werk gezogen kommen, wirft er zurück. Er „ist fremd und daheim drunten bei den Menschen, fremd und daheim oben". Da erscheinen schemenhaft seine toten Büblein mit einem Krüglein. Was ist darin? — Mutters Tränen. Wo ist die Mutter? — Bei den Wasserrosen. Plötzlich tönt die versunkene Glocke aus dem See. Da ergreift ihn wildes Weh und Mitleid. Er bricht zusammen. Und verflucht Rautendelein und sein Werk. — *Fünfter* Akt. Heinrich lief seinem Werke davon. Er war nicht stark genug. Er muß, fällt er von der Höhe, zerschmettern. Die Lasten sind zu schwer, die ihn niederziehen, und seine Taten sind zu mächtig, er bezwingt sie nicht. Durch die alte Wittichen wird ihm eröffnet, was er doch eigentlich schon weiß. Durch ihre Vermittlung darf er Rautendelein noch einmal wiedersehen. Aber sie ist für ihn verloren, da er seinem Höhenwillen untreu geworden ist. Er wählt im Gefühl seiner Unzulänglichkeit selbst den Tod. Sterbend, umarmt von Rautendelein, vernimmt er Sonnenglockenklang. —

Heinrichs Willenstendenz tritt nicht sofort als fertige Tatsache auf, sie *wird* erst, allerdings gleich im Laufe des ersten Aktes. Aber schon dieses Mittelbare verrät den Romancier. Nun aber tritt in wundervoller Klarheit der Höhenwille Heinrichs in aller Entschiedenheit und Zielbewußtheit hervor. Er verläßt Weib und Kind. Durch Rautendelein wird ihm neues Sonnenleben vermittelt. In den Literaturgeschichten heißt es, man wisse nicht recht, wie man den Willen zur Höhe und Heinrichs Fortgang verstehen solle. Nichts einfacher als das! Mit der Höhe soll die Lebenspflicht, Lebensaufgabe, und der wahre Lebenswert angedeutet werden, dem alles zum Opfer zu bringen ist, „Vater und Mutter, Weib und Kind". Prächtig ist die Auseinandersetzung mit dem Pfarrer im dritten Akt. Wundervoll nun das Bekenntnis Heinrichs zu seinem Sonnenglauben. *Aber, aber,* schon im vierten Akt beginnt Heinrich zu schwanken. Oben und unten ist er jetzt fremd und daheim. Und nun der Zusammenbruch, sein Fall durch Mitleid! Vortrefflich, daß Rautendelein am Ende zu Nickelmann muß. Da Heinrich versagt, kann er sie auch nicht vom „Fluch" befreien. Denn: Heinrichs Sonnenreligion ist nichts anderes als vergeistigte Natur. Daß er nach dem roten Becher den gelben leeren, d. h. sterben muß, ist darin begründet, daß die Überschwenglichkeit der Höhenkraft, die der rote Becher in ihm wachruft, verbunden mit dem Bewußtsein der

Digitized by Google

Unwiederbringlichkeit tötet. Damit, daß er sterbend Sonnenglockenklang hört, ist gesagt, daß er dem Sonnenland nicht absolut verloren ist, daß er ihm doch noch angehört. Hineingelangen konnte er zwar nicht, aber mit seinem Sehnen und strebenden Bemühen gehört er ihm an.

Tragödie ist das Stück nicht. Denn dazu gehört, daß eine bis zuletzt festgehaltene Tendenz irgend etwas erleidet, an feindlichen Gegenmächten zerschellt. Das ist hier aber nicht der Fall. Hier bricht eine Tendenz ab, sie versagt, versiegt, versandet. Dadurch wird das Drama zur Geschichte, zur Erzählung. Die Willens*offenbarung* wird zur Willens*wandlung* nicht nur, sondern sogar zum *Verrat am Wollen*, zur Aufhebung und Kapitulation der Tendenz, und dann wieder zum schwächlichen Aufflackern des Höhenwillens am Schluß. Er endet in einem willenlosen Sehnen. Damit stehen wir vor der Geschichte eines Individuums, einer Seele, also vor Psychologie und Psychologismus, nicht mehr vor dem Offenbarungsprozeß einer Willensrichtung.

Sudermann: „Ehre"

Erster Akt. Robert Heinecke gar zu doktrinär, zu aufdringlich. Das Ganze, die Kontrastierung zwischen Hinterhausmoral und Anständigkeit zu kraß, zu lehrhaft. Sehr plump die zehnte Szene: Damit das Publikum die Vorgeschichte erfährt, erzählt Robert dem Grafen Trast, was dieser doch schon längst weiß. Unsäglich schulmeisterlich: Robert klagt Trast sein Leid mit der Familie und seinen Gegensatz zu ihr. Trast erzählt zum Trost seine Geschichte und hält eine lange Rede gegen das Duell und die verkehrten Ehrbegriffe! Er rät, den Seinen ihre Weltauffassung zu lassen. Trast erkennt nun in Alma seine Freundin mit der naiven Verdorbenheit. — *Zweiter* Akt. Vorderhaus. Leonore wendet sich gegen die Vorderhausmoral. Trast hält einen Vortrag über Ehre einem Reserveleutnant, der ihn, den schlicht Verabschiedeten, angerempelt hat. Es gebe gar keine Ehre. Erzählt eine tibetanische Geschichte von der dortigen seltsamen Ehrauffassung. Jetzt stößt Robert mit Kurt zusammen. Also wenigstens *ein* dramatischer Moment. — *Dritter* Akt. Lauter Sittenschilderung. Roberts Auseinandersetzung mit Alma, die ihn nicht versteht. Almas Verhalten ihren Eltern gegenüber, die nichts hinter ihrer Abfindung mit Geld durch Mühlingk sehen, da sie „anders" sind. Robert erfährt, daß sie das Geld genommen habe. Höhepunkt. Es kommt zum Bruch. — *Vierter*

Digitized by Google

Akt. Nach einer langen lehrreichen Unterhaltung verzichtet Robert darauf, sich zu schlagen. Zusammenstoß mit Kommerzienrat Mühlingk und seinem Sohn. Abrechnung. Robert zahlt mit ihm von Trast geschenktem Geld das Schandgeld zurück. Kurt verdächtigt ihn der Unterschlagung. Robert wirft sich auf ihn. Leonore tritt für ihn ein. Wird die Seine. Zum Schluß, wie Mühlingk seine Tochter verfluchen will, erklärt Trast Robert als seinen Sozius und Alleinerben. —

Eine im strengsten Sinn dramatische Willensrichtung liegt hier nicht vor. Denn zum dramatischen Wollen gehört, daß es im *Wesen* des Helden wurzelt und *habituell*, nicht bloß akzessorisch, ausgelöst ist. Man fühlt deutlich, daß Robert *nicht*, wie es dem dramatischen Helden als Vertreter einer Willensrichtung spezifisch wäre, schon *vor* der Handlung und den Ereignissen des Stücks die im Stück vertretene Tendenz als dauernden Wesenszug seines Lebensprozesses in sich getragen hat und zwar *kämpfend* in sich getragen hat, wenn auch nur latent. Nein: er hat nur eben ehrenhaft gelebt, aber er hat nicht seine Tendenz kämpfend und provokatorisch verfechtend und postulatorisch propagiert und *wert*bewußt dargelebt.

Auch im Stück selbst ist Robert keineswegs dramatischer Charakter. Denn dazu gehört die *autonome*, d. h. aus den Tiefen des eigenen Wesens quellende, urpersönliche Erfassung des Inhalts der Willensrichtung. Aber: es sind lediglich die *bestehenden* Normen der bürgerlichen Anständigkeit und Ehrenhaftigkeit, die durch Heinecke *akzeptiert* werden. Es fehlt ihm das Persönliche und Schöpferische! Dann — abgesehen von dem schon in der Inhaltsangabe Kritisierten —: die Gegensätze platzen zwar aufeinander, aber sie bleiben 'beide' bestehen! — Es ist überhaupt ganz auf der Hand liegend, daß Sudermann gar nicht den Willensmenschen Robert, d. h. den Träger und Vertreter einer Willensrichtung, als eigentliches Objekt seines Dramas vor Augen hat, sondern Zustände, *Sitten*. Daß Hinterhaus Hinterhaus bleibt, daß es nur anders ist als das Vorderhaus, und daß es keine objektive Ehre gibt, diese Sätze sind das Thema seines Stückes, nicht aber eine unpersönliche Tendenz! Sittendarstellung jedoch ist Aufgabe des Romans, nicht des Dramas.

Anton Wildgans: „Liebe"

Die Ehegatten verstehen sich nicht mehr, und zwar liegt das am Gatten. Zwei Akte setzen sich die Auseinandersetzungen über die

Digitized by Google

Schuld fort. Also ein Protestieren, ein Enttäuschung-äußern! Ein Sich-wechselseitig-Schuld-geben. — Der Freund aus Afrika polemisiert gegen die Liebe für die Freude. Der Gatte geht in der Enttäuschung zur Dirne. Die Gattin läßt sich mit dem Freund ein, also: es wird beabsichtigt! Im letzten Akt das Zusammentreffen, die Aussprache. Viele seien berufen, doch wenige auserwählt. Alle tausend Jahre nur einmal sprühe der göttliche Funke der Liebe auf und zünde ein Menschenherz. Liebe sei kein Recht, das wollen sie in Demut erkennen. Auch ihnen bleibe kein anderer Ausweg als Verzichten und Schweigengebieten unbändigem Trieb und, in Sehnsucht sich übend, einig und heilig zu sein.

Das Thema ist ein Liebesglück- und -Befriedigung-Suchen, also ein Begehren, ein subjektives Wollen, das Gewollte ist nur für das Subjekt gewollt. Dieses Begehren aber ist weinerlich, schwächlich, also undramatisch, eine Velleität. Daher auch keinerlei Argumentieren und zuletzt nicht die Verkündigung eines Postulats, sondern nur die Erteilung einer *Anweisung* als letzter Weisheit. Dadurch unterscheidet sich ja aber gerade das Drama vom Roman, daß in ihm postuliert und unmittelbar gelebt, nicht nur konstatiert und erzählt wird! Das Wildganssche Stück ist eine Abhandlung, aber kein Drama.

10. SECHS ANSEHNLICHERE DRAMEN, JEDOCH MEIST NIEDERER ART

Hauptmann: „Hanneles Himmelfahrt"

Der Inhalt: eine Sehnsuchtserfüllung, eine Erlebnisentwicklung von Nacht zum Licht. Aus dem Elend einer martervollen Kindheit zur himmlischen Seligkeit. Eine Folge von Gesichten wunderbar verwoben mit der Alltagswirklichkeit, aus der sie herauswachsen (der Lehrer Gottwald wird Jesus, die Diakonissin die Mutter Hanneles). Das Milieu der Armenstube, die Gemeinheit ihrer Bewohner prachtvolle Folie zu der überirdischen Welt der Gesichte.

Hauptmann: „Elga"

Im *ersten* Akt das scheinbar ungetrübte Eheglück Starschenskis. Daß Elga betrügt, ist nicht auch nur angedeutet. — *Zweiter* Akt. Elgas Brüder werden von Starschenski hochherzig unterstützt, trotz der Gefahr, in die er sich begibt. Der Diener erweckt in ihm Argwohn. —

Digitized by Google

Dritter Akt. Elga als Betrügerin. Ihr Gemahl dringt in ihr Gemach und überrascht ihre Zofe, ohne Elga im Verdacht zu haben. — *Vierter* Akt. Elga versteht den Verdacht zu beheben (überzeugt allerdings gar nicht). Da aber beim Betrachten des Porträts Oginskis Ähnlichkeit mit seinem Sohn aufstößt, erneut sich der Verdacht. — *Fünfter* Akt. Endlich vertritt Elga eine Art Programm. Der Gatte lädt den Vetter ein. Es kommt zur Aussprache! — *Sechster* Akt. Die Rache. Elga bleibt sich treu. —

Eine dramatische Geschichte, aber, von den wenigen Ansätzen bei Elga abgesehen, kein dramatisches Wollen, sondern ein rein verbrecherisches bei Elga einerseits, eine pure Raserei bei Starschenski andererseits. Also reines Begehren bei Elga, reine Triebhaftigkeit bei ihrem Gatten. Dieses Geschehens Darstellung ist Hauptmann glänzend gelungen. Aber dem Stück fehlt *jegliche* Tiefe!

Grillparzer: „Medea"

Medea ist Vertreterin eines zielbewußten, entschlossenen Wollens, Begehrens: sie will ihr Liebes- und Mutterglück und versucht es den widrigen Verhältnissen abzutrotzen. Da alles vergeblich ist, da Jason, dem sie alles zum Opfer gebracht, Vaterland und Familie, ihr untreu wird, begehrt sie Rache und befriedigt sie. — Im Gegensatz zu ihr ist Jason nicht so entschieden. Er macht Konzessionen. Er begehrt wohl auch. Er will frei werden von der wilden Medea, der er doch zu Dank verpflichtet ist. Sein Begehren aber, wo es sich um die Entscheidungen handelt, ist scheu, ja feig, ohne Initiative, beinahe passiv sich den ihm günstigen Verhältnissen überlassend, also eine Velleität.

Es ist demnach Trägerin des *Geschehens* Medea und *nur* sie, denn sie allein hat Größe. Jason dagegen hat nur auslösende und manifestierende Bedeutung für das Wollen der Medea. Jason ist uninteressant und *nicht* Träger einer Tendenz, sondern lediglich Element der *Handlung*, also *Stoff*!

Georg Kaiser: „Die Koralle"

Erster Akt. Der Milliardär eröffnet dem sozialistischen Herrn in Grau einen lächerlichen Pessimismus: Es gilt nicht: wohin? — sondern: fort wovon! „Woher stammen die Großen, die eine Welt erobern? Aus dem Dunkel steigen sie herauf, weil sie aus dem Dunkel kommen. Dort erleben sie das Furchtbare." Der Sekretär des Milliar-

Digitized by Google

därs sein vollkommenes *äußeres* Ebenbild. Sie sind nur an der Koralle zu unterscheiden, die der Sekretär trägt. Der Milliardär will aber auch noch einen *inneren* Doppelgänger. Der soll sein Sohn sein. In ihm soll die Flucht ihr Ende finden: er soll das „Furchtbare" nicht kennen lernen. Angesichts dieser Eröffnungen bricht der Herr in Grau zusammen. Da kommt die Nachricht: Der Sohn ist auf dem Kohlendampfer als Heizer. — *Zweiter* Akt. Auf der Jacht. Der Museumsdirektor löscht alle Vergangenheit aus. Der Milliardär will ihn darum zum Schwiegersohn. — Der Sohn vertritt demokratische Anschauungen. Er ist sehend geworden auf seiner Reise. Er protestiert gegen das Unrecht der Reichen an den Armen. In ihm ist „das Grauen vor diesem Leben mit seiner Peinigung und Unterdrückung". Er sträubt sich, die geplante Rekordfahrt mitzumachen. „Auf Deck spazieren die Passagiere in hellen Kleidern, schwatzen, sind lustig. Wenige Meter tiefer ist die Hölle. Da verbrennen Menschen zuckenden Leibes in heißen Schächten, damit wir schnelle und flotte Fahrt haben." Der Sohn bemüht sich um den vom Hitzschlag getroffenen Heizer. — Milliardär murmelt endlich: „Das Furchtbare!" — *Dritter* Akt. Ein Unglück im Schacht. Die Tochter will die Arbeiter pflegen. Der Sohn war es, der bei einer Ansprache des die Rolle des Milliardärs spielenden Sekretärs Mörder schrie und schießen wollte. Der Sohn wie die Tochter gehen zu den Elenden. Der Milliardär bricht zusammen: „Ein Leben lang für seine Kinder arbeiten und sie treten vor ihren Vater hin und schlagen ihm den Gewinn aus der Hand." Nun hat er keinen, der ihm „ein Leben leiht, das hell ist vom ersten Tage an". In keinem kann er untergehen. Der Sekretär, *der* besitzt „das größte Gut, von dem man ohne Maß zehren kann: die lebendige Erinnerung an eine glückliche Jugend". Der Milliardär erschießt den Sekretär und streift die Koralle auf *seine* Kette. — *Vierter* Akt. Das Verhör. Der Milliardär gibt sich als Milliardär aus. Wird aber als Sekretär scheinbar überführt. Sagt in Extase „ja" zu der „glücklichen Vergangenheit" des Sekretärs, die ihm der Richter als die seinige aufnötigen will, und die er als das beste Gut preist. — *Fünfter* Akt. Der Milliardär hat sich also „in den Sekretär bugsieren lassen und den süßen Teller seiner blanken Vergangenheit geschleckt". Der Herr in Grau bekennt sich zur Fluchtmethode des Milliardärs. Der Geistliche empfiehlt die Flucht ins Himmelreich. Ihm erwidert der Milliardär: „Das wird keine Erlösung. Am Ende findet man es nicht — am Anfang steht es da, das Paradies." Er habe

Digitized by Google

das Paradies, das hinter uns liegt, wieder erreicht, das gebe ihm die feierliche Ruhe. — Er wird hingerichtet. —

Ethisch betrachtet ist das Stück jämmerlich, aber eudämonologisch entspricht es in vieler Hinsicht meinen Erfahrungen und Erlebnissen. Alles in allem freilich ist diese Flucht in die Vergangenheit ausgesprochene Dekadenz, eine Dekadenz, die aber unleugbar etwas von Größe an sich hat, wenn der Held des Stücks, um die glückvolle Vergangenheit seines Doppelgängers sich anzueignen und so das höchste Gut zu erlangen, diesen erschießt und jetzt *als* Sekretär, als Mensch heiteren Anfangs, vor sich und der Welt dasteht und durch seinen Tod, durch Übernahme der Konsequenzen der fiktiven Sekretärexistenz auch deren ganzen Inhalt einschließlich der köstlichen Vergangenheit sich verdient hat. Solch illusionärer Persönlichkeitswechsel scheint mir psychologisch tief begründet und durch Spiel, Kunst und vor allem durch die mediumistischen Phänomene ausreichend belegt zu sein.

Das Geschehen des Dramas ist die Flucht vor der dunklen Vergangenheit durch Realisierung einer lichten. Der erste Versuch — im Sohn — scheitert. Durch diesen Fehlschlag potenziert sich aber lediglich das Wollen und hebt sich auf die höhere Stufe der Klarheit, Entschiedenheit und Intensität. Jetzt schreitet er über Leichen. Das ist dramatisch vollwertig.

Molnar: „Fasching"

Das Geschehen: übermütiges, stolzes, selbstgewissestes Lebens- und Machtbewußtsein, verbunden mit einem unbändigen Drang nach dem Persönlichen und Unbedingten und einer souveränen Verachtung des Konventionellen, Gemäßigten und Eingeschränkten lebt sich im *ersten* Akt in wilder, herrlicher Ursprünglichkeit dar. Im *zweiten* Akt geht die Unmittelbarkeit in energischste Konzentration über, in erhebende *Bewußtheit* und Klarheit. Das bisher bloß Gelebte wird als letzter Sinn des Daseins und als „ideale Forderung" erkannt. Die Forderung, deren restlose Erfüllung für Kamille mit ihrer Erfassung zusammenfällt und im Diebstahl des Diamanten sich auch sofort einstellt, wendet sich an den Geliebten und nun soll das „Wunderbare" zutage treten. Aber neben allem feurigen Einsetzen der ganzen Existenz dringt der Unterton zitternden Zurückbebens schon jetzt nur allzu vernehmlich hervor. Im *dritten* Akt kommt die Unzulänglichkeit des Malers zur nicht mehr abzuweisenden Evidenz, und damit wird der Bruch zur Notwendigkeit.

Digitized by Google

Der Mangel des Stückes, der es trotz allen hinreißenden Flusses des Geschehens zuletzt in den Stil der Erzählung zurücksinken läßt, liegt in der Kleinheit des Gegenspielers. Es ist nicht gut, daß an die Stelle einer *Unfähigkeit des Verstehens* ein *Mangel an Können* gesetzt wird. Denn die Fähigkeit des Verstehens geht dem Maler durchaus nicht ab, nur die der Konsequenz. So wendet sich Kamille mit Gefühlen der Verachtung von ihm, womit dem Konflikt und damit dem ganzen Stück sein tiefster Inhalt genommen ist. Das Tragische ist zum bloß Traurigen geworden.

Was die Handlung betrifft, so ist sie, abgesehen von vereinzelten Stockungen und Weitläufigkeiten, wie der Konversation im Anfang, glänzend komponiert. Meisterhaft ist der Diamant und sein Diebstahl als auslösender Faktor verwertet. Ebenso überaus geschickt ist wiederum mit Hilfe des Diamantmotivs das freilich ganz äußere Verhältnis zum ungeliebten Gatten wiederhergestellt und so die Gestaltung der Katastrophe vollzogen. Und von hoher dichterischer Schönheit ist der Symbolgehalt des Diamanten, in dem die ganze Herrlichkeit des blitzenden und schäumenden Wesens sprühend und funkelnd zum Ausdruck kommt.

Ibsen: „Gespenster"

Wunderbar, wie Entwicklungen nur so weit geführt werden, daß ihr Erlebniswert zum Bewußtsein kommt. Das Gegenständliche wird mehr angedeutet, jedenfalls nicht ganz ausgeführt. Überhaupt ist im Drama die Struktur des Gegenständlichen Nebensache!

Das erste „Geschehen" repräsentiert sich hier lediglich als *Diskussion*, im Anschluß an die schrittweise Enthüllung einer Vorgeschichte. Ein zweites Geschehen, *neben* der Auseinandersetzung der feindlichen Lebensanschauungen, ist das Streben nach Befreiung aus der Lebenslüge. Doch eigentlich ist das nur die Fortsetzung der Diskussion in der Tat. Aber sehr matt vollzieht sich das alles. Keine klare Auseinandersetzung. Eine Unklarheit — hat Manders das Asyl angezündet oder nicht — führt zur Katastrophe. — Und nun, als drittes Geschehen, setzt sich die Vorgeschichte rein als *Erzählung* fort. Ein Naturgesetz wirkt sich aus. Am Geschehen haben nur teil Manders, Frau Alving und ein klein wenig Osvald. Nicht aber Regine und Engstrand, die zum Stoff gehören.

Digitized by Google

Zu einem Drama

Donnernd setzt das Geschehen ein; schäumt prachtvoll in die Höhe, wogt blitzend, stehend, schmettert in die Tiefe, rast wie unter Peitschenhieben zur Peripetie. Jetzt hält es den Atem an. Wie in einem Sammelbecken kommt es zu sich. Dimensionenwechsel. Die Intensität geht in Tiefe über. Wie wenn sich alles Akzessorische „setzte", und das reine Wesen sich auskristallisierend, erfüllt, in abgeklärter Stille und Weltenferne ans Licht träte.

11. STRINDBERG ALS VERTRETER DES METAPHYSISCHEN DRAMAS

'Wir haben bisher das dramatische Wollen nur als ein *„persönliches"*, d. h. als ein von einer oder mehreren im Stück auftretenden Personen getragenes Wollen kennen gelernt.' Es kann aber auch ein *überpersönliches* sein. Ein 'gleichfalls durchaus lebendes' Wollen, das aber 'im Drama' *nicht selbst sichtbar wird* (wie im „Erdgeist"), sondern das *sich nur ausdrückt in einer* stufenweise zum Vollzug und schließlich zur Erfüllung gelangenden *Gesetzlichkeit*[1]. So in den ‹keine reine Form von Drama mehr repräsentierenden›* *metaphysischen Dramen Strindbergs*, in denen der *Weltwille* die Willenstendenz ist, die sich offenbart.

Wir haben bisher stets Handlung und Geschehen auseinandergehalten. Unterläßt man diese Unterscheidung bei Strindberg, dann kann man seiner Kunst nicht gerecht werden, die der Verstand niemals zu erfassen vermag. Hält man sich bloß an die Handlung, dann muß alles effekthascherisch, unwahr, ja sinnlos erscheinen. Man kann sich zwar ganz unmöglich der Wirkung der Atmosphäre, die Strindberg so unvergleichlich zu erzeugen weiß, entziehen. Aber bei einigem Abstand,

[1] *Im Vortrag fügte Kerler hier hinzu:* „in der das Wollen steht". *In der zugrundegelegten Notiz fehlt hingegen dieser Zusatz, womit eine andere Notiz übereinstimmt:* „Die ‚Brandstätte' als Beispiel einer überindividuellen Willenstendenz. Es vollzieht sich ein Gesetz. Der Weltwille offenbart sich." *Ich schließe schon hieraus, daß es sich beim Vortrag um ein Versehen handelte. Vor allem aber scheint mir dies die Sache selbst zu ergeben. Was Kerler meint, kann doch wohl nur das sein: Das überpersönliche Wollen, der Weltwille, kommt zum Ausdruck, äußert sich in einem Gesetz, das sich im Drama sichtlich vollzieht. Das Gesetz ist nun aber nicht wieder ein Gesetz jenes Wollens, also ein Gesetz, das die Veränderungen des W o l l e n s regelt — das dramatische Wollen d a r f sich ja gerade n i c h t verändern —, sondern es kann nur sein ein Gesetz, das die G e s c h e h n i s s e d e s D r a m a s bestimmt.*

Digitized by Google

wenn die Ergriffenheit verflogen ist, fühlt man sich überrumpelt, verblüfft, durch Mätzchen geärgert, düpiert. Und das Ganze steht als jämmerlich, kümmerlich, kläglich, einfältig, völlig gehaltlos vor der Seele[1]. Bemerkt man aber, daß das *Äußere der Handlung* bei Strindberg *nicht* der wahre Gegenstand des Dramas, vielmehr ganz unwesentlich ist, daß sich über ihr ein *Geschehen höherer Ordnung* aufbaut, daß es hier, wie auch sonst im Drama, das ästhetisch Relevante ist, *dessen* Kurve nachzugehen, dann erst hat man die richtige Einstellung gewonnen. Ja ich möchte soweit gehen, auch über das Geschehen *hinaus* einen *jenseits aller Gegenständlichkeit und Faßbarkeit sich abspielenden*, durch Handlung und Geschehen nur fundierten, *Verlauf* als den letzten Inhalt der „Kammerspiele" in Anspruch zu nehmen. Versuchen wir nun diesen *Schichtenbau* des Strindbergschen Dramas in den einzelnen Fällen aufzuweisen.

Die Brandstätte

Ein Färber steckt sein Haus in Brand, um in den Besitz der Versicherungssumme zu kommen. Das Viertel, in dem die Brandstätte liegt, wird der Morast genannt. Alle dort hassen, verdächtigen, verleumden, quälen einander. Lug und Trug umwuchert auch im Stück selbst die Brandstätte. Der Gärtner, der Färber, der Steinmetz, alles sind Heuchler, Halunken. Während die Schuld durch das von einem Geheimpolizisten angestellte Verhör und die Enthüllungen des Maurers, Steinmetzen usw. schrittweise rückwärts in die Vergangenheit zurückverfolgt wird, setzt sie sich zugleich, sich steigernd, in die Zukunft hinein fort. Also dieselbe geniale Doppelläufigkeit, wie so oft bei *Ibsen*. Die „Handlung" hat eine lockere Struktur. Zwischen dem Verhör und dem Auftreten des Fremdlings, der des Färbers aus Ame-

[1] *In diesem Zusammenhang mag eine Tagebuchnotiz Kerlers vom 5. Mai 1915 interessieren:* „Strindbergs ‚Scheiterhaufen' gesehen. Dramatisierter Schauerroman. Eine verbrecherische Hysterikerin, deren Vorgeschichte durch drei Akte gezerrt und stufenweise nach bekannter Manier enträtselt wird. Von tieferer Geistigkeit ist dabei nichts wahrzunehmen. Plumpste Spekulation auf ein Publikum, das sich durch Geheimnistuerei, Gruseln, Unheimlichkeiten blenden läßt."

Daneben steht folgende Bemerkung zu Strindbergs „Rausch", die nicht nur historisch erwähnenswert erscheint: „Eine Verquickung von Drama und Melodrama. Die Persönlichkeit nimmt sittlich für sich Hinwegsetzung über Treue und Moral in Anspruch, kommt dann aber zu Fall, jedoch nicht durch diese Tat und Gesinnung, sondern durch Schicksalsschläge, die sie so auf den Hund bringen, daß sie halb und halb zu Kreuze kriecht."

Digitized by Google

rika zurückgekehrter Bruder ist, kommt alles Mögliche, Episodische, verzettelt, vom Standpunkt der Handlung aus wenig organisch: der Gärtner, die Frau Westerlund, der Bischof, der Insekten gesammelt hat. Dann höchst herbeigezogen die Auseinandersetzung mit dem Steinmetzen über die Vaterschaft, wenn es so auch zu einem Meineid des Steinmetzen kommt. Zudem: daß alle stehlen, kann sehr gequält, furchtbar eintönig und langweilig anmuten. Daß alle solche Halunken sind, erscheint ganz unmöglich, lächerlich übertrieben. Aber nur für den, der das Erlebnis und die seelische Stimmung und Stellung nicht begreift. Gerade diese scheinbare Primitivität und Plumpheit ist bei Strindberg ein ausgezeichnetes Kunstmittel, verleiht den Charakter des *Mythischen, Monumentalen, Zeitlosen,* erzeugt Atmosphäre und bringt Schicksal großen Stils herein. Rein auf die *Handlung* hin angesehen, ist das Stück uneinheitlich und gänzlich nichtssagend. Aber die Elemente der Handlung dürfen nicht hinsichtlich ihrer Funktion in der Handlung angesehen werden. Denn da haben sie zum großen Teil gar keine. Daß der Eßtisch, des Hauses Ehre und Stolz, nicht aus Ebenholz, sondern aus Ahornholz war, was dem Färber Entsetzen einflößt, ihn niederschmettert, daß ein Leichenkutscher auftritt und von einem Bischof erzählt, der Insekten gesammelt hat, diese Menge Banalitäten hat zur Handlung nicht die geringste Beziehung. Das gleiche gilt von manchen Worten, wie „es sei alles eine Wiederholung, ein Zusammenhang, — alle kämen zurück". Das alles muß auf das *Geschehen* bezogen werden.

Was aber ist dieses *Geschehen*? Nichts anderes als die *Offenbarung eines Weltgesetzes*. Diese Offenbarung ist nicht die Handlung selbst. Die Handlung besteht in der Brandstiftung, der Enthüllung der Vorgeschichte (die geachteten Eltern Schmuggler, die Freunde der Eltern Schmuggler; einige hatten im Halseisen gestanden), den Betrügereien und Gemeinheiten des Gärtners, Steinmetzen, Maurers, der Fahndung nach dem Brandstifter, dem schließlichen Zusammenbruch des Färbers, als sich herausstellt, daß er die Versicherung zwei Stunden zu spät bezahlt hat. Das Geschehen dagegen ist nicht diese fast kindische Folge, sondern *daß Schuld sich enthüllt, Schuld sich fortspinnt, sich steigernd,* das ist das Geschehen. Auf dem Kulminationspunkt eröffnet sich der entscheidende Ausblick in die neue Welt in der Unterredung des Fremden mit seiner Schwägerin. Alles ist ihr zusammengestürzt. Ihr Mann hat sich einen Charakter zusammengelogen. Sie hat geglaubt,

Digitized by Google

in eine geachtete Familie hineingeheiratet zu haben. Sie selbst ist verstrickt in die Schuld. Ein Unschuldiger, der Hauslehrer, auf den der eifersüchtige Färber den Verdacht gelenkt hat, ist verhaftet. Nur sie kann ihn retten. Aber das kann sie nicht, da sie sonst ihre gemeinsame Schuld eingestehen müßte. Sie bricht zusammen. „Woran soll man sich halten?" fragt sie. „Betrübnis gibt Geduld, Geduld gibt Erfahrung, Erfahrung gibt Hoffnung, und die Hoffnung läßt nicht zuschanden werden", erwidert der Fremde. „Was soll ich tun?" fragt sie weiter. „Leiden! Es geht vorüber! Auch das ist eitel!" — „Leiden?" — „Leiden! Aber *hoffen*! — Und wundervoll ist es, wie das Neue, Ungeheure auf dem Vehikel weniger, *kleiner*, prunkloser, aber eben darum ungeheuer gewichtiger Worte (sie soll „hoffen") in das Geschehen hereinbricht[1], das seinen Atem anhält, stillsteht. Und damit das Geschehen in die Handlung.* Die *Kürze* der Unterredung, das ist das Ergreifende. Das Triviale[2] wirkt als Mysterium. — Eine *Gesetzmäßigkeit* also ist es, was sich darlebt. Und herrlich, wie Strindberg die Offenbarung des Gesetzes, genauer seine Auswirkung, die Überwindung der Schuld, wie sie dann in der Gespenstersonate ihrem positiven 'Inhalt' nach verkündet wird, nur andeutet. Aber das genügt. Nicht einmal an der Schwägerin wird das andeutend verkündete Gesetz schon Ereignis. 'Ebensowenig am Gärtner und am Färber', die in einer unübertrefflich innerlich-geistigen Weise gleichfalls in das Geschehen (nicht aber in die Handlung) hereingezogen werden. Vom Gärtner selbst ist gar nicht mehr die Rede; der Färber bricht zusammen an seinen Sünden und an seinem Unglück. Aber man weiß, das Gesetz wird sich auch an ihnen erfüllen. Der Fremde steht gänzlich außerhalb des Geschehens, er ist nur Verkünder und Interpret des Gesetzes. Die Stimmung erzeugen seine Weisheitsworte: Alles sei eine Wiederholung und ein Zusammenhang. Für die Handlung haben diese Worte ja keine Funktion, aber für den Verlauf. Ebenso der Bischof[3]! Ebenso die Mystik (alle kommen zurück)! Das bringt Atmosphäre und Schicksal großen Stils. — Diesen Schichtenbau des Strindbergschen Dramas aufzuweisen, daran war uns gelegen. Erst aus dem über

[1] *Statt dessen sagte Kerler im Vortrag:* „wie ... das Geschehen in die Handlung hereinbricht". — *Ich glaube, daß nichts im Wege steht, beide Lesarten wie oben zu kombinieren.*

[2] Vgl. S. 325.

[3] Strindberg sagt hiezu im Nachwort zur Gespenstersonate, er erinnere sich selbst nicht mehr, was er bedeute.

Digitized by Google

der Handlung sich abwickelnden Geschehen heraus, kann die Struktur und der Sinn der Dichtung verstanden werden.

Der Scheiterhaufen[1]

Familienelend moralischer Art wird aus der Vergangenheit hervorgeholt, in der Auseinandersetzung zwischen Bruder, Schwester, Eidam und Mutter fortgesetzt, stufenweise fortschreitend durch den nicht verbrannten Brief, die Katastrophe herbeiführend, den Geschwistern bis zur Neige enthüllt, und dann das in seinem vollen Umfang ans Licht gekommene Verbrechen durch Vernichtung seiner Träger und seines Schauplatzes getilgt. Und der Sohn, der Urheber des Scheiterhaufens, wird deutlich empfunden als Werkzeug einer höheren Macht, deren Wille und Gesetz sich im Drama in stufenweise sich vollziehender Offenbarung darlebt. Der Ausblick in die neue Erde fehlt explizite ganz und ist nur 'aus einzelnen Wendungen herauszulesen'.

Wetterleuchten

In den bisher behandelten Kammerspielen war das *Geschehen* das Wesentliche 'und der Verlauf nichts als das Gesamtgefüge aus Handlung und Geschehen'. Diesem dramatischen Typus stehen die *reinen Verlaufsstücke* gegenüber, in denen über der „Handlung" und dem „Geschehen" sich noch ein *besonderes Geschehen dritter Ordnung* als *„Verlauf"* aufbaut, demgegenüber die beiden fundierenden Geschehen *bedeutungslos* sind und das sich darstellt als die *Abfolge* und *Artikulation einer Atmosphäre* (Stimmung) in ihrer eigentümlichen Logik. Sichtlich handelt es sich hier um einen Übergang ins Musikalische.

Ein Beispiel eines Verlaufdramas ist „Wetterleuchten". Das Geschehen hat hier den Inhalt, daß Recht ins Recht gesetzt wird (der Herr) dadurch, daß Unrecht ins Unrecht gesetzt wird (Gerda: Fischer betrügt sie mit Agnes), und daß ein sich zusammenziehendes Verhängnis nur wetterleuchtet, aber sich nicht erfüllt, sondern vorüberzieht. (Gerda gelingt es, das Kind wegzureißen. Beide ziehen aufs Land, und der Herr behält so seinen heiß ersehnten Frieden). Also eine sich offenbarende Weltordnung.

Nun ist hier aber ganz evident, daß diesmal nicht nur die Handlung, sondern auch das Geschehen ganz unbedeutend sind (nicht in Strindbergs Intention, sondern ästhetisch) gegenüber dem *Wetter-*

[1] Vgl. S. 364, Anm.

Digitized by Google

leuchten, das in zahlreichen wundervollen Effekten (die vielen Andeutungen im ersten Akt, das Wetterleuchten, das Gewitter, das nicht einschlug, der Schluß des ersten und dritten Aktes usw.: das Drohen, das Verschwinden) sein Wesen treibt und Logik und Zielstrebigkeit offenbart. In ihm, das den Verlauf ausmacht, liegt der eigentliche Gehalt des Stücks.

Gespenstersonate

Man könnte denken, die Unterscheidung zwischen Handlung und Geschehen sei hier hinfällig, insofern der Alte, der in den beiden ersten Akten die Hauptrolle spielt, sehr energisch die Zügel der Handlung in der Hand habe und das Geschehen bestimme. Das ist aber nur scheinbar der Fall. In Wahrheit ist der Alte nur Werkzeug einer höheren Macht, Organ eines Gesetzes und einer Ordnung, wonach alles Böse, alle Schuld ans Licht kommen soll. Thema der beiden ersten Akte ist zwar die *ethische, selbsttätige* Überwindung der Schuld durch Reue und Selbstverurteilung, aber diese Selbsttätigkeit ist nur eine *scheinbare,* also eine inadäquat erscheinende Wirklichkeit, denn alle gehorchen einem höheren Willen, zu dessen Werkzeug sich auch der Alte freiwillig hergibt. Und so tritt er auch im zweiten Akt von der Bühne ab, und an seine Stelle tritt, nachdem zuvor schon die Mumie die Leitung in die Hand genommen, der Student, der bisher nur Objekt, nicht Subjekt der Handlung war und der nun zugleich den Weltsinn und die Weltordnung verkündet. Denn wieder ist es ein *Weltgesetz,* das sich in der „Gespenstersonate" auswirkt. Das ist es, was im Stück vorgeht: Schuld wird enthüllt, und zwar durch den größten Schuldigen selbst, der aber gleichfalls entlarvt wird (also wirkungsvolle Klimax), Schuld wird aber auch gesühnt, getilgt, sie vergiftet jedoch auch den in ihrer Luft atmenden Schuldlosen, wie der dritte Akt zeigt, der nun, im Gegensatz zu den beiden ersten, die *metaphysische* Überwindung der Schuld bringt, und so muß „das Erste" vergehen. Beide, Student und Fräulein, sind Wisser und Bejaher des Gesetzes, daß schließlich alles in restlose Aufhebung und Überwindung der Schuld 'mündet', der Student zudem sein Verkünder und 'letzter' Vollstrecker. — Das *Geschehen* der „Gespenstersonate" ist also die stufenweise sich vollbringende Offenbarung einer *Ordnung,* einer durch den Verlauf der Dinge und Ereignisse als Forderung, als heilig und höchster Sinn sich behauptenden Ordnung. Einer Ordnung, die

Digitized by Google

sich durch den Mund ihrer Untertanen auf den Höhepunkten der Entwicklung auch formuliert und verkündet.

Nun die *Handlung:* Der Alte „stiehlt" sich den Studenten. Er will ihn in das Haus des Obersten bringen und ihn mit dessen Tochter, dem Fräulein, verheiraten, um durch den Segen, der von einer guten Tat ausgeht, die Dämonen des Verbrechens, in dessen Atmosphäre die Tochter zugrunde geht, zu bannen. Er will also eine Aufgabe lösen, will den Studenten glücklich machen, will *geben* dürfen. Aber nur, um zu herrschen. Das macht sein Wesen aus, er spielt mit Menschenschicksalen, ist aber dabei *unbewußtes* Werkzeug des höchsten Willens. — Nun orientiert er über den Konsul, den „wohltätigen Lumpen". Der Oberst nahm dem Alten die Braut weg, und der Alte hat den Oberst mit dessen Braut betrogen. Komisch erscheint es zunächst, wie jeder eine Todsünde auf dem Gewissen hat. Tatsächlich aber wirkt es als Mysterium! Der Alte reißt nun dem Oberst und allen die Maske ab. Der Oberst ist *nicht* adlig, ist gar *nicht* Oberst. Er ist der Bediente Xyz, hat falsche Zähne, Haare usw. „Das war meine Aufgabe in diesem Haus," sagt der Alte, „das Unkraut auszujäten, die Vergehen zu entlarven, Buchschluß zu machen, damit die Jugend etwas Neues in diesem Heim beginnen kann, das ich ihr schenke. Jetzt bewillige ich freien Abzug, jedem Einzigen der Reihe nach: wer bleibt, den lasse ich verhaften! — Hören Sie, wie die Uhr tickt? Wenn sie schlägt, dann müssen Sie gehen!" Da hält die Mumie die Uhr an: „Aber ich kann die Zeit in ihrem Lauf aufhalten, ich kann das Vergangene zu nichts, das Geschehene ungeschehen machen! Aber nicht durch Bestechungen, nicht durch Drohen, sondern durch Leiden und Reue!" Wundervoll ist diese Stelle, zauberhaft die Ausklänge! Nun enthüllt *sie* die Schuld des Alten. Das von ihm gemordete Milchmädchen erscheint. „Steh auf, geh in die Garderobe, wo ich zwanzig Jahre gesessen und unser Vergehen beweint habe. Es hängt eine Schnur darin, welche die vorstellen kann, mit der du den Konsul oben erwürgt hast, und mit der du deinen Wohltäter erwürgen wolltest ... Geh!" — 'Wortlos' gehorcht er. „Bengtsson, stell den Schirm vor!" — Dann: „Es ist vollbracht! — Gott sei seiner Seele gnädig!" Alle: „Amen!" — Aus dem Hyazinthenzimmer ertönt 'das Lied des Studenten, das das Weltgesetz verkündet'.

Im *dritten* Akt, der erst den vollen Wert trägt, bringen sich der Student und das Fräulein wechselseitig zur Klarheit. Der Student enthüllt

Digitized by Google

das Buddhamysterium. Buddha sitzt mit der Wurzelscheibe im Schoß. Sie ist die Erde, er bebrütet sie mit seinen Blicken, um sie in die Höhe wachsen und sich zu einem Himmel umbilden zu sehen. Die arme Erde soll Himmel werden. Darauf wartet Buddha. Das Fräulein schildert die häuslichen Verhältnisse. Für seine Sünden sind dem Haus Prüfungen gesetzt, Vampyre. So eine Köchin in Gestalt eines kolossalen Weibes, das allen Rahm und alles Fett abschöpft und das Regiment führt. Jetzt wird das Schuld- und Lebenslügenthema angeschlagen. Der Student liebt die Wahrheit völlig, das Fräulein aber liebt Aufrichtigkeit „mäßig". Der Student sagt ihr die Wahrheit ins Gesicht: Sie ist krank in der Quelle des Lebens. Sie sinkt zusammen[1]. Bengtsson bringt den Totenschirm. Ein Wimmern ist hinter dem Schirm zu hören. Und jetzt verkündet der Student als letzte Erkenntnis und als Ziel alles Geschehens, was in der Offenbarung Johannis verheißen ist: „Und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen; und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerz wird mehr sein: denn das Erste ist vergangen."

Damit ist die *metaphysische* Überwindung der Schuld herbeigeführt, und der Gesamtsinn des Geschehens und das Weltgesetz zu seiner Offenbarung gekommen. Dies ist der Inhalt des Stücks, angesichts dessen die Handlung trotz ihrer Trivialität und Primitivität, ja gerade *zufolge* ihr[2], als Mysterium wirkt. Das ist überhaupt bei Strindberg überall das Faszinierende, daß ganz nichtssagende Handlungen und Geschehnisse mit dem Anspruch auf höchsten *Belang* auftreten, und eben diese Leidenschaft des Anspruchs erzeugt „Inhalte"[3] unerhörtester Wirkung, die um so tiefer wirken, je krasser

[1] Vgl. „*Brandstätte*": „Wenn man sich selbst gesehen hat, stirbt man."

[2] Vgl. S. 325 u. 366.

[3] *So steht es wörtlich in einer Notiz, an deren Ende angefügt ist:* „NB! Inhalt und Gegenstand besprechen." *Bei dem im Nachlaß öfters vollzogenen Hinweis auf den Gegensatz zwischen Inhalt und Gegenstand hat Kerler — anders kann ich es wenigstens nicht sehen — stets den Unterschied zwischen Inhalt und Gegenstand des ästhetischen Gefühls (vgl. S. 311 u. 315) im Auge. Bedeutet also „Inhalt" im oben aufgenommenen Satz den im Gefühl gelebten Wert, dann kann aber nicht von dessen Wirkung gesprochen werden, denn die Wirkung ist ja er selbst. M. E. wäre daher im genannten Satze an Stelle des Obenstehenden zu sagen: „Inhalte" unerhörtester Intensität (das Wort findet sich in diesem Zusammenhang), die um so tiefer sind, je ..." — Faßt man dagegen „Inhalt" als „(entwirklichten) Inhalt" des ästhetischen Gegenstandes (vgl. S. 311), dann kann dieser zwar wirken, doch scheint mir bei dieser Bedeutung der Satz keinen, bzw. nur einen sehr geschraubten Sinn zu haben. Noch weniger kann die dritte mögliche Be-*

Digitized by Google

und nichtiger die aufgeblasene Gegenständlichkeit, je trivialer ihre Weisheit, je minderwertiger und armseliger ihr Lebensinhalt ist. Eine andere Technik Strindbergs, die er auch sonst vielfach anwendet, besteht darin, etwas nur anzuspinnen 'und dann aber nicht weiter auszuführen, so vieles in den Szenen zwischen dem Studenten und dem Milchmädchen, und dem Studenten und dem Alten im ersten Akt' [1]. Damit kommt eine Fülle des Inhalts in engem Rahmen zustande (vgl. kleine Bilder: analogon personalitatis).

Von rein *ethischen* Voraussetzungen her ist freilich der Inhalt des Geschehens der „Gespenstersonate" durchaus minderwertig, ja wertwidrig. Das Schulderlebnis, das im Mittelpunkt sämtlicher Strindbergschen Dramen steht, wird schon von jeder kraftvolleren und tieferen Form von *Religiosität* abgelehnt. In der Mystik *Meister Eckeharts* spielt es z. B. keine Rolle. Ebensowenig in der Religion *Goethes*. Schöpferisches Leben in Gott ist hier einziges Thema. Nicht unfruchtbares Wühlen im Sündenelend. Für *Luther* dagegen stand dieses im Mittelpunkt. Das begründet einen Minderwert der Lutherschen Religiosität gegenüber dem Katholizismus. Die höchsten und stärksten Energien des Menschen haben sich im Luthertum, noch mehr im Calvinismus, *abgewendet* vom Ziel der Heilsgewinnung durch eigene Kraft. Das Augustinische Prinzip der Gnadenwahl im Calvinismus und das Luthersche Gefühl von der Minderwertigkeit des eigenen Wesens begegneten sich in der Überzeugung, daß die Seele *nicht* durch eigene Arbeit zur Verbindung mit der Gottheit gelangen könne. Diese Preisgabe des Himmelsgefühls, alles menschlichen Strebens für das Ziel der Heilsgewinnung mußte nach *Scheler* alle früher auf dieses Ziel gerichteten Energien auf die restlose materielle Weltarbeit einstellen: die religiöse Wurzel des modernen Kapitalismus, indem neben der Arbeit um der Arbeit willen, später auch Arbeits*produkte* zum Wert wurden.

Ethisch vollends ist die Strindbergsche Lebens- und Weltanschauung mit ihrer primitiven Religiosität ganz und gar wert*widrig* und erbärmlich. Ins Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit sich verbohren, ist sittlich betrachtet genau so verkehrt, wie auf den Wert des eigenen Ichs pochen. Reue ist genau so wertwidrig wie Eitelkeit und Selbst-

deutung von „ästhetischer Gegenstand" (vgl. S. 311) in Frage kommen. Immerhin habe ich vorsichtshalber dieses erste Mal den geschriebenen Wortlaut belassen.

[1] *I. N. w. lediglich:* „Nur angesponnen vielfach: der Student."

Digitized by Google

herrlichkeit. Deshalb, weil es ethisch sich nur darum handeln kann, den Augenblick, *jeden* Augenblick mit höchstem Gehalt im Sinne *des* Wertes, der Gegenstand der selbstlosen Hingabe ist, zu erfüllen. So bleibt für Reue und Schuldgefühle keine Energie und keine Zeit, abgesehen davon, daß das Ich mit seinem Wohl und Wehe, daß Strafe, Lohn, Vergebung, Sühne, Erlösung usw. ethisch in keiner Weise in Betracht kommen. Ethisch betrachtet ist das Ich einzig dazu da, im Dienst des Ideals bis zum letzten Blutstropfen rücksichts- und erbarmungslos verbraucht zu werden. Vergebung, Vergeltung, Erlösung, für Strindberg der ausschließliche geistige Gegenstand, sind außerethische Begriffe.

Aber ein anderes ist der *Gegenstand*, ein anderes der *Inhalt* eines Erlebnisses. Bei aller ethischen Nichtigkeit und allgemein geistigen Kümmerlichkeit und Jämmerlichkeit des Strindbergschen Erlebnisgegenstandes, ist die Weise seines Erlebtseins von so einzigartiger Fülle, von solch unerschöpflichem Reichtum und so niegesehener Tiefe, daß nicht viele Dichter neben Strindberg genannt werden können, von deren Schöpfungen gleich unerhörte Erschütterungen ausgingen. Und darauf kommt es doch an, in den letzten Tiefen ergriffen und aufgewühlt zu werden. Hierzu gehört freilich die Erlebnisfähigkeit. Wer es nicht fühlt, wird's nie erjagen. Und so bleibt das Strindbergsche Kunstwerk zuletzt Mysterium, dem Verstand niemals zugänglich, unaussagbar, der Seele aber Quelle 'wunderbarster und außerordentlichster Erhebungen'.

12. STRINDBERGS „KAMERADEN" UND IHRE KOMIK

In Bertha, der Frau Axels, tritt ein neuer, auf Kameradschaft und gegenseitige restlose Unabhängigkeit gerichteter Ehewille auf. Ganz genau: Er tritt auf als so sich gebender, aber der Persönlichkeit inkongruenter; die Inkongruenz ist aber eine ungewollte, ungewußte. Und so geartete Inkongruenz ist *komisch*. Bewußt und vor allem gewollt ist die Inkongruenz Heuchelei (NB.! Man kann auch *schlechte* Tendenzen heucheln!). Axel ist aufrichtig, Bertha unaufrichtig. Ihr Bild wird von der Jury angenommen, Axels zurückgewiesen. Sie triumphiert und fühlt sich überlegen. — Jetzt sieht sich Axel, der die Bilder aus Kameradschaft lediglich vertauscht hat, als Feind. Er sagt sich los von ihr. Tritt ihr als Mann gegenüber. Da sie ihm seine Mannheit hatte nehmen wollen (er sollte Weiberkleider anziehen und

Digitized by Google

sich frisieren lassen) und ihn ihrem Ehrgeiz zulieb erniedrigen und beleidigen. — Nun — *liebt* sie ihn: ihre Krafthuberei war also leerer Wortschwall. Jetzt aber verachtet Axel sie (NB.! Die „Freundin" ist der spiritus rector der Bertha). Er besteht auf Scheidung. Ist ihr untreu geworden. Sie entwürdigt sich aufs tiefste und will teilen. Die „Gesellschaft" soll aber doch noch stattfinden. Bertha will sich rächen. Sie läßt das zurückgewiesene Bild bringen, um Axel vor der ganzen Gesellschaft zu blamieren. Es mißglückt ihr, denn sie bekommt ihr eigenes Bild. — Ferner will sie den Dr. Östermark blamieren, indem sie ihn mit seiner betrunkenen Frau und mit deren dirnenhaften Töchtern zusammenbringt. Aber die *Frau*, wie sich herausstellt, war durch ihr Laster schuld an der Scheidung, und die Töchter stammen aus einer späteren Verbindung. So ist Bertha abermals blamiert.

Abgesehen von der an den Haaren herbeigezogenen, ganz unorganischen Episode mit Östermark ist das Stück glänzend gebaut. Daß es mit der Vernichtung des Glücks der Bertha ausgeht, widerspricht dem Charakter der Komödie gar nicht. Komik liegt in der in Steigerung sich offenbarenden Inkongruenz. Es braucht deshalb noch lange nicht alles lustig zu sein. Von Tragik ist natürlich bei dem Glückszusammenbruch der Bertha gar keine Rede. Eben weil sie selbst gar nicht ernst zu nehmen ist. Und der Zusammenbruch des Glücks eines nicht ernst zu nehmenden Menschen ist eine ganz uninteressante Sache und weder Gegenstand einer Tragödie, noch auch nur eines Trauerspiels. Es ist dieser Zusammenbruch lediglich notwendige Folge der Erfüllung jener Inkongruenz-Enthüllung. Und vortrefflich hat es Strindberg verstanden, die Katastrophe des Charakters des ernst zu Nehmenden zu entkleiden, insofern er sie schon im vierten Akt eintreten läßt, um dann durch die kleinliche, erbärmliche Rache und Schadenfreude der Bertha im fünften Akt dem Bruch jegliches *objektiv* Traurige zu nehmen, ihn lediglich als *subjektiv* traurig erscheinen zu lassen.

Nun aber: das Element der Komik ist Heiterkeit, Leichtigkeit. Komik liegt vor bei überraschend eintretender harmlos-unschädlicher (peripherer), aber krasser Inkongruenz zwischen Anspruch bzw. Schein und Erfüllung. Es liegt dem Komik-Erlebnis kein *Haß* gegen den komischen Helden zugrunde. Denn der komische Held ist kein positiver Verbrecher! An seiner Bestrafung vollends besteht kein Interesse. So hat die Verstoßung Berthas kein Eigeninteresse. Sie ist künstlerisch notwendig. Aber es stört, wenn das Stück mit ihr *endet*. Der

Digitized by Google

Abschluß verlangt, musikalisch zu reden, nach einer Auflösung. Die Rhythmik und Melodik, die durch die Handlung fundiert ist, ist durchbrochen. Irgendwie sollte noch ein Element von Heiterkeit zur Geltung kommen. Allerdings deutet Axel noch an, als Freunde könnten sie sich vielleicht im Café einmal wieder treffen! Aber sein letztes Wort ist doch, daß er sie verachtet. So darf die Komödie nicht enden.

13. RATIONALES UND IRRATIONALES DRAMA (SHAKESPEARE)

Der Gegenstand, das Thema Shakespearescher Lustspiele wie „die bezähmte Widerspenstige" ist keine Fabel, nicht die „Handlung", sondern das *Leben*, dessen Schäumen, Donnern. Den Katarakt, den einherbrausenden Strom, den Wirbel will er geben. Der *Inhalt*, das vom Leben Abgesetzte, ist bei Shakespeare durchaus sekundär. Damit ist zugleich gesagt, daß der „Held" seines Lustspiels gar nicht eine Person, wie etwa Petrucchio ist, sondern eben das Leben ist der Held. Die Person ist nur Marionette. Nicht die Person handelt, sondern das Leben. Das Leben handelt *durch* die Person, die nur Puppe ist. Das *Leben* ist der Akteur. Dadurch weist sich Shakespeare als ein Vertreter des *irrationalen Dramas* aus. Schon äußerlich kommt das zum Ausdruck durch den Umstand, daß es sich in allen Shakespeareschen Tragödien um eine *Manie* dreht. Das *Leben*, sein *Wie*, nicht sein Was ist in letzter Linie Inhalt seiner Stücke. Das Leben ist der Herr des Geschehens im großen Gegensatz zu den Dramen Schillers, Racines, Goethes, Ibsens, Strindbergs, Wedekinds, bei denen der Inhalt Herr über das Leben ist. Hier tritt eine Einzeltendenz auf mit dem Anspruch, das Absolute zu sein. Nicht aber etwa wird sie als vom Leben abgesetzt empfunden, sondern als der Sinn des Lebens, also als ein dem Leben Übergeordnetes, ihm den Sinn Verleihendes, die Richtung Bestimmendes. So ist der Gegensatz zwischen rationalem und irrationalem Drama geartet.

Als Äußerung des Lebens als *Ganzem* hat Shakespeare auch sein Skurriles gewollt und gemeint, also nicht als Einzelkomik. Das Skurrile, Groteske, Possen- und Trottelhafte hat in seiner Urgewalt bei Shakespeare nur *zunächst* und oberflächenhaft genommen den Charakter und die Bedeutung des Komischen. In letzter Linie hat es tiefen, metaphysischen Sinn. Shakespeare steht ihm mit ungeheuerem Ernst gegenüber als einem Elemente des Weltgrundes, als einer Ausstrahlung

Digitized by Google

des Irrationalen im Ursein, eines Irrationalen, das trotz, ja *in* seiner Skurrilität als unvergleichlich *werthaft*, als „numinos" empfunden wird. Es ist Gegenstand eines *religiösen* Betroffenseins, und hat sein Seitenstück in den fratzenhaften Götterbildern der Naturvölker.

14. DIE RELATIVITÄT DES TRAGISCHEN[1]

‹Weil man nur das Leben sieht, daher kommt es, daß man heutzutage für gewisse Probleme blind ist. Zu diesen gehört, vielleicht das tiefste, das es gibt, das des Tragischen. Der hervorragendste unter den modernen Philosophen, die sich überhaupt mit der Theorie der Tragik befassen, ist *Max Scheler*. Aber auch seine Darlegungen[2] sind in den wesentlichsten Punkten völlig verfehlt.

Vor allen Dingen einmal ist hier, wie überhaupt bisher überall, gänzlich übersehen, daß das Tragische etwas *Relatives* ist. Absolut ist es gar nicht angebbar, was tragisch sei. Man kann dies nur sagen unter Heranziehung eines Beziehungskörpers. Dieser Beziehungskörper ist eine *Lebens-* (und Welt-) *anschauung*. Was einem Subjekt tragisch erscheint, das hängt von seiner Lebensanschauung ab. Für den ethischen Menschen sind andere Geschehnisse tragisch als für den religiösen, für den modernen Menschen andere als für den antiken. Das Tragische Schelers ist nur *ein* Tragisches, nicht aber, wie sein Analytiker glaubt, das Allerweltstragische. Es ist die *religiöse* Form von Tragik, die Scheler sieht; für die viel tiefere *ethische* Form fehlt ihm jegliches Organ. Versuchen wir, den geistigen Begriff von Tragik an Hand der Schelerschen Ausführungen und in Kontrastierung zu ihnen, zu entwickeln.›*

Mit Recht geht Scheler davon aus, daß zu jedem tragischen Geschehen eine *Wertvernichtung* gehört (284), daß aber nicht umgekehrt auch überall, wo ein positiver Wert vernichtet wird, Tragik vorliegt. Wenn irgendwo ein Unglück passiert, dann steht wohl in der Zeitung, das sei tragisch; tatsächlich hat aber dergleichen mit Tragik natürlich gar nichts zu tun. Man darf auch nicht danach gehen, was die Dichter Tragödie nennen.* Was tragisch ist, wissen *sie* zuletzt.* Die Tragödien *Corneilles* und *Racines*, Maria Stuart, Iphigenie, das

[1] *Verfasser hatte in der „Auferstandenen Metaphysik" S. 86 einen Aufsatz dieses Titels für die nicht zur Ausführung gelangte „Antisophie des modernen Menschen" angekündigt. Darum ist auch hier für das Folgende dieser Titel gewählt.*

[2] Abhandlungen und Aufsätze. Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1915. Erster Band. S. 275 bis 315: „Zum Phänomen des Tragischen".

Digitized by Google

alles sind Trauerspiele, aber nicht Tragödien, denn sie sind charakterisiert durch die Peripetie, den Umschlag. Daß Maria Stuart dadurch untergeht, daß plötzlich „Gesinnung" in ihr hervorbricht, die sie ihren bisher eifrigst verfolgten Interessenstandpunkt vergessen läßt, ist traurig, aber nicht tragisch. Auch „leben wollen und leiden müssen", worin *Carl Weitbrecht* in seinem *notwendigen* Buche „Das deutsche Drama" das Wesen der Tragik sieht, ist lediglich traurig, aber nicht tragisch.

Tragisch sei es, sagt nun *Scheler*, wenn eine Wirksamkeit, die einen hohen Wert realisiert, gleichzeitig und im *selben Aktus* des Wirkens diesem Wert oder einem anderen, zu ihm wesenhaft gehörigen Wert die Bedingung der Existenz untergräbt. Wenn derselbe Mut, der einen Mann eine rühmliche Tat vollbringen läßt, ihn auch einer, für einen mittelmäßig Klugen leicht vermeidbaren Lebensgefahr aussetzt, durch die er zugrunde geht („wär ich besonnen, hieß ich nicht der Tell"); daß der Großzügige am Kleinlichen scheitern muß, daß jeder „die Fehler seiner Tugenden hat", das sei im eminenten Sinne „tragisch" (293, 294). Hier eben zeigt sich ein zwiefacher Sinn von Tragik, der religiöse und der ethische. Für *beide* gilt, daß, wie Scheler es durchaus richtig darstellt, die tragische Trauer eine Trauer spezifischer Art ist, die sich dadurch charakterisiert, daß sie *frei* ist von Erregung, Entrüstung, Tadel, Wunsch, daß ihr eine stille, ruhige Größe, eine besondere Art von Friede und Gelassenheit eignet (292). 'Keineswegs wird nun aber angesichts der genannten Fälle von beiden Standpunkten aus diese kühle, stille, erregungslose Trauer erlebt.' Der religiöse Mensch wohl erlebt sie, denn er gibt sich hier zufrieden, hat keinen Wunsch und Willen mehr, womit er sich als ethischer Naturalist ausweist. Der Sittliche dagegen sieht hier keine Spur von Tragik, denn es fällt ihm nicht ein, sich hier zu bescheiden, derartiges mit Resignation hinzunehmen, sondern er protestiert noch, ist voll Empörung und Forderungen. Entweder es fehlt da an der Besonnenheit des Helden, dann ist der Vorgang nicht tragisch, sondern dumm, leichtsinnig und unbesonnen, oder es fehlt am Widerstand der stumpfen Welt, dann ist das wiederum nicht tragisch, sondern widersittlich und empörend. So wenig ist da auf Seiten des Geistigen Resignation vorhanden, daß er, bestünde die Wesensunmöglichkeit der Existenz von Tugenden ohne Fehler, auf die ganze Wirklichkeit verzichten *könnte*, wenn auch nicht *müßte*. Entscheiden würde hier sein ethischer Geschmack, sein Subjektwille. Bei entsprechender Veranlagung könnte

Digitized by Google

er eine Welt, wo neben Tugenden notwendig Fehler sind, *unerträglich* finden. Indessen besteht ja jene Wesensunmöglichkeit gar nicht. Ohne Schwierigkeit ist eine Welt denkbar, in der der Mutige *nicht* zugrunde geht, in der die Gefahr vermieden wird: 'anders ist es höchstens tatsächlich', nicht aber wesensmäßig. Die für beide Formen von Tragik, die religiöse, wie die ethische, in gleicher Weise erforderliche Unabwendbarkeit und Notwendigkeit der Wertvernichtung liegt hier also 'logisch' nicht vor, 'wenn auch für das religiöse Gefühl', für das es typisch ist, wieder das bloß Faktische, Zufällige als Wesensmäßiges anzusprechen.

Daß Unabänderlichkeit und Unabwendbarkeit der Wertvernichtung — als eine *Wesens*unmöglichkeit — die Bedingung des Tragischen sei, muß auch Scheler zugestehen (291). Wie kann er dann aber wieder die zufällige *Weltkonstitution* zur Begründung der tragischen Wirkung heranziehen und behaupten, daß wir „bei jedem echt tragischen Vorkommnis über das Vorkommnis selbst hinaussehen auf dauernde, mit dem *Wesen* der *Welt* bereits gegebene Faktoren, Zusammenhänge, Kräfte, die ‚so etwas' möglich machen"? Wenn Scheler hier zunächst auch unter „Welt" nicht nur die wirkliche, 'sondern die jede mögliche umfassende versteht, und auch mehrfach von *„jeder möglichen"* Welt spricht, so zeigen, wie wir sahen, die von ihm angeführten Beispiele', daß er eben in Wahrheit als religiöser Mensch doch nur die *wirkliche* Welt vor Augen hat, wenn er behauptet, daß durch das Tragische eine Beziehung auf die Welt und die Weltkonstitution gegeben sei. Daß echte Tragik vorliegen kann, auch wo keine Beziehung zu einem Sein, einer Wirklichkeit vorhanden ist, zeigt aber eben das Phänomen des *eigentlich, ethisch, geistig Tragischen.* Bei ihm ist die Unabwendbarkeit der Wertvernichtung nicht nur in der *Welt*konstitution, sondern in der *Wertwelt*konstitution begründet. *Ethisch ist Tragik nämlich dann gegeben, wenn zwischen Vertretern entgegengesetzter geistiger Objektwerte ein hochwertiges seelisches Verhältnis besteht, derart, daß beide ihre Lebenskraft aus ihm schöpfen, 'wobei weiterhin dazukommt, daß die beiden aus nicht egoistischen Gründen material-ethisch intolerant sind,* daß sie von der Möglichkeit anderer, ja entgegengesetzter ethischer Wertsetzungen *nichts wissen* oder sie nicht einsehen können'. Der geistige Gegensatz muß dann früher oder später notwendig das seelische Verhältnis zerstören und damit zerstört er aber weiterhin die Kraftquelle zur Erzeugung der geistigen Werte

Digitized by Google

und damit diese selbst. So undenkbar es ist, daß zwei geistig Entgegengesetzte sich verstehen können, so undenkbar ist die Aufrechterhaltung eines seelischen Verhältnisses zwischen so Gearteten. Man nehme etwa einen Vater und einen Sohn, die sich lieben, zwischen denen aber in letzten Erlebnissen verwurzelte politische Gegensätze bestehen. Es *muß* zwischen ihnen zum Bruch kommen, und dieser Bruch ist tragisch. Gleichgültig ist es dabei, ob die Neigung nach dem Bruch noch fortdauert oder nicht; auch im ersteren Falle ist das Verhältnis aufgehoben und damit die tragische Katastrophe erreicht, wenn nur der *Austausch* aufgehoben ist. So bei Johann Christof, als er sich von seinem ungeistigen Vater abwandte, ihn aber immer noch liebte. So beim Grafen Hoensbruch, als er blutenden Herzens der Kirche den Rücken kehrte, der er seelisch noch gehörte, geistig aber nicht mehr. Überall, wo Gegensätze politischer, religiöser, ethischer Art vorliegen, sich wechselseitig ablehnende geistige Einstellungen, wie sie etwa zwischen einem Künstler und einem Geschäftsmann bestehen, und gleichzeitig positive seelische Verhältnisse, wie zwischen Vater und Sohn, Lehrer und Schüler, Kirche und Gläubigem, Freund und Freund, Gatte und Gattin[1], da kommt es eines Tags, wenn die letzten Gegensätze durchbrechen, zu tragischen Konflikten, die übrigens keineswegs, wie Scheler meint, zum Untergang des Helden zu führen brauchen, um tragisch zu sein. Zum Tragischen genügt völlig der Bruch, die Trennung, die Zerstörung des Verhältnisses (Tasso, Nora[1]), zu Mord und Totschlag braucht es nicht zu kommen. Das Zermalmtwerden, der Untergang des Helden (*Hebbel, Scheler*), aber auch schon sein Leidenmüssen (*Weitbrecht*) ist zum Tragischen nicht nötig, ist ihm rein *äußerlich*. Nicht einmal zu einer Tat braucht es zu kommen, nur zum Bruch.

Das Verhältnis zwischen den beiden entgegengesetzten Geistigen muß *seelischer*, darf nicht *geistiger* Art sein, sonst gibt es keine tragische Konstellation. Es muß sich bei ihnen ferner nicht um Bewunderung, noch weniger um Beförderung fremder Interessen, sondern um Liebe oder etwas Verwandtes handeln. Selbstverständlich ist auch, daß beide Größe und Tiefe aufweisen müssen, denn sonst sind sie keine geistigen Menschen. 'So haben wir in' *Sudermanns* Ehre 'zwar sich bekämpfende Ehrbegriffe, aber keiner ihrer Träger besitzt Autonomie'.

Der Gegensatz zweier geistiger Menschen mit feindlichen Werterleb-

[1] Der Fall der Nora *Ibsens* ist übrigens *nicht* tragisch.

Digitized by Google

nissen wird also erst tragisch, wenn die beiden Geistigen in einem seelischen hochwertigen Verhältnis der beschriebenen Art zu einander stehen, und die Tragik setzt erst da ein, wo es auf Grund des geistigen unaustragbaren Widerstreits zum Zusammenstoß der Gegensätze, und zufolge des Aufeinanderprallens der Gegensätze zur Aufhebung der seelischen Harmonie, der hochwertigen Gemeinschaft kommt. *Wechselseitige geistige Verneinung bei gleichzeitiger wechselseitiger seelischer Bejahung,* die Unaustragbarkeit geistiger Werterlebnisgegensätze bei einem hochwertigen seelischen Verhältnis der Träger der Wertgegensätze zueinander, und die hieraus resultierende Zerstörung des Verhältnisses, das sind die Bedingungen des Tragischen im höheren, ethischen Sinne. Fehlt eine dieser Voraussetzungen, dann kann das Phänomen nicht entstehen. Könnten nur allein die unaustragbaren geistigen Gegensätze gegeben sein, dann hätte die „Methodologie" recht, in deren Sinn es kein Tragisches gibt, weil ein Ausgleich der sittlichen *Inhalts*gegensätze gar nicht erforderlich ist, da der den Selbstlosigkeitsgedanken involvierende Freiheitsgedanke die *Anerkennung* entgegengesetzter *Inhalts*tendenzen, die Toleranz, wenn auch natürlich nur bei *nicht* dem Selbstlosigkeitsideal widerstreitenden Inhalten fordere. Tragisch ist also die Unhaltbarkeit eines Verhältnisses seelischer Art zwischen geistig Entgegengerichteten. Tragik ergibt sich aus der Unaustragbarkeit entgegenwirkender positiver Werttendenzen. Und diese Unaustragbarkeit gründet nun aber im *Wesen der Werte,* sie ist *wesens*gesetzlich und in jeder Welt, auch in der besten gegeben. Grundfalsch ist es, daß der Wertgegensatz und das mit ihm gesetzte Traurige, wie Scheler meint, unserer *Welt* zur Last zu legen und anzurechnen ist! In *Wert*verhalten, nicht in Wesensverhalten der *Welt,* nicht im Wesen der *Wirklichkeit,* ist das Tragische begründet, und deshalb schweigt bei Gegebenheit der tragischen Voraussetzungen vor *dieser* Notwendigkeit jeder Wille, und die tragische Trauer tritt ein. Eine bessere Welt, in der mit den Tugenden keine Fehler verbunden sind, ist denkbar; nie aber kann ich mir eine Welt denken, in der es feindliche Objektwerte gibt und in der *kein* unaustragbarer Gegensatz gegeben wäre, wenn ein Geistiger einem andern mit entgegengesetztem Werterlebnis entgegentritt. Bei der höchsten seelischen Verbundenheit muß es hier infolge des Gegensatzes zur absoluten Trennung kommen. Denn jeder Geistige hat das Recht zum eignen Wert, also gibt es für ihn nichts anderes, als diesen Wert, folglich ist der Geistige

Digitized by Google

auf Grund seines Tiefenerlebnisses notwendig absolut rücksichtslos und kann nicht das geringste Zugeständnis machen. Dadurch werden auf Tiefenerlebnissen fundierte Wertsetzungsgegensätze unaustragbar. Es ist also die Ansicht Schelers falsch, daß es in einer vollkommenen Welt nichts Tragisches mehr geben könne. Nur insofern besteht sie zu Recht, als in einer vollkommenen Welt die Einseitigkeit der Wertparteien überwunden sein müßte[1], denn Tragik ist bedingt durch die Enge, Einseitigkeit und Beschränktheit der Wertsetzungssubjekte. Gibt es jedoch in einer vollkommenen Welt mehr als *einen* Wert 'und ist jene Einseitigkeit und material-ethische Intoleranz nicht aufgehoben', dann behauptet jeder Wert *sich* als den Sinn und verneint jeden Gegenwert. Und dies mit Recht, wenn er im Tiefenerlebnis ergriffen ist und wenn er nicht im Widerstreit steht mit dem Eroswert und seiner Leugnung der Person als letzten Gegenstandes der Hingabe. Auch in einer vollkommenen Welt ist demnach Wertstreit und damit Tragik möglich.

Also nicht immer ist, wie Scheler meint (290), der entferntere Gegenstand des Tragischen die Welt! Und ebensowenig kann davon die Rede sein, daß Tragik erst dadurch möglich wird, daß der Kausalverlauf keine Rücksicht auf die Werte nimmt (295, 296). Nicht in der Diskrepanz zwischen Kausalverlauf und idealer Forderung ist die Tragik fundiert, denn diese Diskrepanz ist absolut nicht tragisch, sondern lediglich sittlichkeitswidrig. *Weil* es sittlichkeits*widrig* ist, daß der Kausalverlauf der Welt ein kausaler ist und nicht ein den idealen Forderungen gemäßer, daß die Lebensmacht des All die Welt dem puren wertzerstörenden Kausalverlauf, wenn auch nur streckenweise überläßt, daß „die Sonne über Böse und Gute scheint", deshalb entrüsten wir uns darüber, wenigstens soweit wir *geistige* Menschen sind, und protestieren, und weil wir uns entrüsten und protestieren, eben deshalb ist dies nicht tragisch. Nicht in einer „eigenartigen Beziehung von Wertverhältnissen zu Kausalverhältnissen" liegt die Tragik, sie ist vielmehr, wie wir wissen, eine reine *Wert*tragik. In der subjektwertigen Einseitigkeit der Wertsetzungssubjekte, in ihrer Blindheit und Intoleranz berechtigten positiven gegenstrebenden Wertsetzungen gegenüber, darin ist sie fundiert. In einer göttlichen, alle Einseitigkeit überwindenden Welt ist keine Tragik mehr möglich, ebensowenig in einer satanischen, da in ihr nur Wertwidrigkeit vorkommt. 'Die not-

[1] *Dagegen Kerler früher:* „Nur in einer Welt, die nur *einen* Wert kennt, gibt es keine Tragik."

Digitized by Google

wendige Einseitigkeit und Unvollkommenheit der tragischen Welt hindert uns aber nicht an der Gewinnung des tragischen Eindrucks'. Denn indem wir die einseitige Wertsetzung betrachten, liegt uns der Gedanke ganz fern, daß diese Einseitigkeit nicht wertgemäß und nur Erfolg von Kausalkräften (die wir in demselben ungeteilten Akt als idealwidrig empfinden) sei. Wir erleben ganz jenseits des Gegensatzes Idealgemäßheit und Kausalbestimmtheit; wir stehen jetzt lediglich in der Sphäre der ethischen Parteigegensätze und der Gegensatzmöglichkeiten und *daher* diese Zustimmung *ohne Protest* zu den *wesensnotwendig* erwachsenden Unvereinbarkeiten. Es ist also gar nicht wahr, daß unser Blick auf einer Diskrepanz zwischen Kausalität der Dinge und Wertforderung ruht.

Sehr richtig betont Scheler, daß die tragische Notwendigkeit keine *kausale* ist (298). Durch die Verhältnisse determiniert dargestellte Menschen, wie die der *Sudermann*schen Ehre, sind keine tragischen Figuren, ebensowenig ist es Osvald in den *Ibsen*schen Gespenstern. Weil er, wie Scheler mit Recht anführt, nicht kämpft; zuvor aber schon, weil er überhaupt nicht durch einen *Wert*gegensatz zu Fall kommt, sondern eben durch seine Naturanlage, ein Naturgesetz. Auch darin ist Scheler zuzustimmen, daß die tragische Notwendigkeit nicht im *Charakter* begründet ist. Sie ist es vielmehr in der überpersönlichen Wertsetzungstendenz. Im Drama kann es sich ja überhaupt nicht um Charaktere handeln, wie im Roman, sondern es handelt sich in ihm, wie wir sahen, lediglich um von ihren Trägern losgelöste Willensrichtungen. Eben deshalb kann aber auch keine Rede davon sein, daß, wie Scheler behauptet, Umbildung eines Charakters, „z. B. der Zusammenbruch der Wertschätzung[1] eines bisher verfolgten Lebenszieles — mitten im äußeren Siege (302)", tragisch sei. Die *Welt*, der *Charakter*, der *Untergang des Helden* (Hebbel), das alles ist für das tragische Phänomen belanglos. Gänzlich untragisch ist auch das rein melodramatische *Schicksalsdrama* (Grillparzers „Ahnfrau") und das ihm spezifische *Unterliegen des Helden vor dem Schicksal*. Im Gegensatz zum Schicksalsdrama handelt es sich bei der *griechischen Tragödie* um den Gegensatz zweier Zwecksetzungsarten, um die des

[1] Scheler hat wohl damit recht, daß im tragischen Helden „etwas vernichtet werden muß, ein Plan, ein Wille, eine Kraft, ein Gut, ein Glaube (284)". Keineswegs aber braucht notwendig eine *Tendenz* (durch die andere der beiden) vernichtet zu werden. Zerstört wird nur das *Verhältnis*, eben durch die Wechselwirkung positiver 'feindlicher' Tendenzen.

Digitized by Google

Selbst (z. B. Ödipus) und des Nichtselbst (Schicksal). Doch ist auch hier die Unaustragbarkeit der Gegensätze nur eine *tatsächliche*, nicht eine *wesensnotwendige*, weil gar kein *bewußter* Gegensatz vorliegt (anders bei *Wagner*: Walhall und Nibelheim). Ödipus handelt im Widerspruch zum Schicksal, ohne es zu *wissen*. Er hätte leicht vom Orakel hinsichtlich der Zwecksetzung des Nichtselbst belehrt werden können, und da er gutmütig war, hätte dann alles einen anderen Verlauf genommen. In einem *programmatischen* Gegensatz zum Nichtselbst stand er nicht. Infolgedessen ist auch diese Konstellation von unseren Voraussetzungen aus untragisch. Der antike Mensch erlebte nun aber auch hier, der Stellung der Welt zum Individuum gegenüber, Tragik. Denn er *sah* im Geschick des Ödipus Notwendigkeit, *die* Notwendigkeit, die er als göttlich, ja als über Zeus stehend, verehrte, und wenn man in einer Wertvernichtung Notwendigkeit *sieht*, dann allerdings *ist* sie für den so Empfindenden *tragisch*. Der moderne Mensch freilich, auch der religiöse (wie Scheler zeigt, dem das Göttliche nicht mehr dieses Blinde ist), steht dem Schicksal und dem Nichtselbst anders gegenüber: wir nehmen demnach auch hier wieder die *Relativität des Tragischen*, und diese jetzt also sogar *innerhalb* der religiösen Weltanschauung, wahr. Auf alle Fälle jedoch steht fest, daß es sich auch beim griechischen Tragischen nur um eine *religiöse*, nicht um die hochwertige ethische Form des Tragischen handelt, denn es liegen ihm keine wahrhaft unvereinbaren Wertsetzungen mehr zugrunde, die fundierende Gegensätzlichkeit ist vielmehr zufällig, notwendigkeitslos, grundsatzlos.

Der antike Mensch sieht im Verhalten des Ödipus sogar Schuld, eine *tragische Schuld*. Mit Recht bezeichnet Scheler als die einfältigste aller Schulmeistertheorien jene Lehre, wonach es sich in der Tragödie um die Bestrafung einer moralischen Verschuldung handelt (314). Die tragische Schuld ist keine moralische oder ethische[1], sondern eine metaphysische Schuld. Ein Nichtwissen ist sie, beim Ödipus sowohl wie beim geistig Tragischen. Hier besteht sie in der Einseitigkeit bzw. in der Unwissenheit vom Vorhandensein anderer gleichberechtigter

[1] *Ein später vom Verfasser gestrichener Zusatz hierzu lautet:* „Allerdings: 'ist das ‚tragisch Schlechte' auch nicht sittlich schlecht, so ist es doch nicht *gänzlich* ‚jenseits von Recht und Unrecht gelegen':' es ist nämlich stets moralisch *falsch* (wenn eben auch nicht moralisch *schlecht*!), denn es ist ja *inhaltlich* intolerant, indem es fremde Inhaltsideale bekämpft, wenn auch formal-sittlich noch so vollkommen. Auf der ethischen Falschheit in der tragischen Konstellation liegt aber nicht der Akzent des Erlebnisses!"

Digitized by Google

Wertsetzungen. 'Oder auch' in einer Werttäuschung (Wallenstein, Karl Moor), verbunden mit Wertigkeit der Werterfassung und Wertrealisierung. Indessen ist beim ethisch Tragischen das Vorhandensein einer tragischen Schuld durchaus nicht notwendig, wie *Hebbel* meinte, der die tragische Schuld in seiner Lehre von der Hypris und dem Pantragismus ethisch mißdeutete. Die tragische Schuld ist dem tragischen Geschehen ebenso äußerlich wie das Leidenmüssen oder der Untergang des Helden. Wenn sie indessen vorhanden ist, dann kann sie *nur* eben in einem, jedoch sittlich völlig unverschuldeten, Nichtwissen um die geistige Notwendigkeit der gegnerischen Wertsetzung bestehen. So könnte z. B. der Vater *nicht wissen*, daß der Sohn anders sein *muß*!

Darin ist Scheler recht zu geben, daß der kompliziertere, in einer Fülle geistiger Beziehungen stehende, den höheren, reicheren Objektwert besitzende Mensch tragischer ist, als der Mensch mit engem Pflichtenkreis, mit einfachem, niederem Objektwert (309). Und auch das trifft zu, daß es eine ganz besonders charakteristische Tragik ist, daß das in diesem Sinne „edlere" (d. h. den reicheren — Fülle — Objektwert repräsentierende) Individuum mitten unter den streng erfüllten „Pflichten" der „unedleren" Individuen zermalmt wird (308). Nur daß „edel" und „unedel" hier durchaus relative und *außerethische* Begriffe sind, weil den *Objekt*wert betreffend. Es beleuchtet die vollkommene Ahnungslosigkeit Schelers hinsichtlich des Hingabewerts, wenn er meint, nicht der Vollzug der Pflicht adle, sondern der ursprüngliche Adel der Menschen setze ihnen ganz verschiedene Pflichten, „Noblesse oblige", es sei ein *ethischer* Unterschied, ob ein Gewürzkrämer oder ein König seine Pflicht tue. Die *Pflicht* ist es, was adelt. Oder, wenn wir statt Pflichttun richtiger sagen: Handeln aus Tiefen leidenschaftlichen Werterlebens heraus, so ist es der *Geist*, die Glut, die adelt, ganz abgesehen von dem Gegenstand des Werterlebnisses, von dem Objektwert, an den man hingegeben ist. Die *Einstellung* ist das, was ethisch in Betracht kommt. Der Gegenstand, welcher es auch immer sei, wird geadelt durch den Eros, nicht aber der Geist (Eros, Pflicht) durch den Gegenstand, wie Scheler irrig zu meinen scheint. Das wäre unkritischer Dogmatismus.

Ist nun auch der im Sinne des Objektwerts Edlere tragischer, so ist es doch keine tragische Schuld, was von seinen Handlungen in den Augen der moralisch Minderwertigen als Schuld erscheint (313). Der sittlich Überlegenere, 'Vielseitigere', hat überhaupt keine 'oder we-

Digitized by Google

niger' tragische Schuld, die ja nur im *Nicht*wissen und dadurch im Verneinen des Anderen besteht.

Daß der Willens-Reine in Schuld verfällt, ist an sich absolut nicht tragisch, sondern wertwidrig! Tragisch ist lediglich die mit der Unvereinbarkeit der einseitigen Wertsetzungen gegebene Vernichtung von Glück oder beglückender wertvoller Beziehungen. Und die tragische Schuld besteht und liegt nur im Sein der Personen, in der Einseitigkeit ihrer Tendenzen, nicht aber in Einzelhandlungen. (Nicht ist es eine tragische Schuld, daß Nora den Brief fälscht oder von ihrem Mann geht!) Die aus der Tendenz entspringenden *Handlungen* sind nicht tragisch, sie fallen ästhetisch nur unter die Kategorie des Notwendigen, d. h. notwendig aus der Tendenz, sittlich notwendig, Folgenden. Der Schuldgedanke schaltet hinsichtlich der „Handlung" gänzlich aus, er betrifft lediglich das Sein. So ist Karl Moors tragische Schuld nicht diese oder jene seiner mordbrennerischen Handlungen, sondern die Wertsetzungstendenz, der sie entspringen! Tragisch ist ferner sein Zusammenbruch, der aber ist durch die tragische Schuld fundiert[1].

Daß endlich der tragische Held in ein positiv seelisches, notwendig der Auflösung verfallendes Verhältnis *gerät*, ist die *faktische, zufällige* Seite der Sache. Ihr gegenüber kann nur der Religiöse Resignation und eine besondere Art von Frieden empfinden, der Kritische, Ethische, am Wertwillen Orientierte kann dies ganz und gar nicht! Er verneint hier und erhebt flammenden Protest. Ist jedoch nun die Tragik fundierende Situation da, dann allerdings, so sehr die Situation verneint werden muß, *bejaht* der Geistige die *Zerstörung* des Verhältnisses *mitsamt* der Unaustragbarkeit der Gegensätze als einer Notwendigkeit geistiger, in der *Wert*welt, nicht aber metaphysisch in der Weltkonstitution begründeter Art.

Man könnte nun noch gegen unsere Theorie des ethisch Tragischen einwenden, daß für die *tragische Trauer* in einer geistig orientierten Welt gar kein Raum sei, da ja auch die tragische Trauer eben doch nur eine Trauer, d. h. ein seelisches Gefühl darstellte, und dem sittlichen Menschen für seelische Gefühle einfach gar keine Zeit bleibe. Denn jeder Sekundenbruchteil muß seiner sittlichen Aufgabe gewid-

[1] *Verschiedenes spricht dafür, daß der Verfasser diesen Absatz als veraltet oder doch zweifelhaft angesehen hat. Da er jedoch mit dem übrigen zu harmonieren scheint, wurde er trotzdem aufgenommen.*

Digitized by Google

met, muß geisterfüllt sein. In der Tat ist die tragische Trauer beim Erlebnis des Tragischen, wie alles Seelische, völlig uninteressant und darf deshalb dabei keine dominierende Rolle spielen. Sie darf höchstens mitklingen. Denn nur als Bedingungswert ist ja Seele vom geistigen Menschen akzeptierbar, niemals als Selbstwert, 'denn sie wirkt ja' absorbierend, vom Wert abziehend, 'da sie in der' Realisiertheit des Wertes 'leben läßt', und immer muß sie im ersten Falle geistdurchglüht sein, sonst ist sie ein erbärmliches Behagen. Trotzdem wäre es nun irrig zu glauben, das Tragische könne es als ästhetisches Phänomen für den Impersonalisten nicht geben[1], da es für ihn ja keine tragische Trauer gibt. Auch für das geistige Subjekt existiert tragische Trauer, wenn auch in einer besonderen Form, nämlich als *objektive Bedauerlichkeit.* ‹Der Geistige erlebt sie, ohne dabei selbst mit Trauer erfüllt zu sein. Wer dies für eine Unmöglichkeit, für eine gehaltlose Konstruktion erklärt, dem ist nur zu erwidern, daß ihm dann eben hier ein Phänomen noch nicht aufgegangen ist.›*

Eine *objektive* Bedauerlichkeit also ist es, was der geistige Mensch dem tragischen Geschehen gegenüber empfindet. Nun könnte man hier den neuen Einwand versuchen: Wie kann der Impersonalist die tragische Katastrophe, die Zerstörung des seelischen Verhältnisses und damit den Untergang der Kraftquelle zur Erzeugung sittlicher Werte als objektiv bedauerlich ansehen, da der Wert sich doch in keiner Weise auf die Ewigkeit bezieht, d. h. da er doch nur fordert, daß das Vorhandene vollkommen sei, nicht aber, daß das Vollkommene, also auch nicht das 'das Vollkommene bedingende' Verhältnis, fortdauere. Dem ist entgegenzuhalten: *Besteht* nun aber Geistigkeit, 'wie wir es bei dem tragischen Vorgang annehmen, auch nach dem Untergang des Verhältnisses noch' weiter, *dann* ist es bedauerlich und wertwidrig, daß eben der Bedingungswert als Voraussetzung oder Beförderungsmittel von Geistigkeit zerstört ist, und, insofern das seelisch hochwertige Verhältnis geistige Kraftquelle darstellt, aus der der feinste Lebenssaft fließt, und durch den Zusammenstoß unaustragbarer *geistiger* Gegensätze notwendig stillgelegt wird, ist es tragisch, daß es gerade ein *solcher* Bedingungswert ist und seine Zerstörung eine so bedingte.

[1] Diese Ansicht vertrat der Verfasser selbst noch in seinem Buche „Jenseits von Optimismus und Pessimismus" S. 152—154. Es war dort die verfehlte *Weitbrecht*sche Theorie zugrundegelegt, nach der Tragisches stets ein Interesse an subjektivem Wohl und Wehe voraussetze, das dem Geistigen doch abgeht.

Digitized by Google

ANHANG

Poetische Versuche

1916 Ein gemütlich qualmendes Häuschen vor dunklen Tannen. Die Lichter des Bahnhofs stehen wie fremdländische, üppige Blumenkronen. Milde Straßen. — Dinge, die einander ihre Tugenden leihen (metallisches Wasser usw.). Erregte, ungeduldige Glocken. Rauch, der im Wehen vergeht. Dünner Regen stichelt auf dem harten Boden. — Unfrohe Gestalten, die in dunkler Frühe dumpf und empfindungslos zur Arbeit gehen. Unstimmig, wie Vogelgezwitscher.

1912 Ein trüber Tag hebt sich müd und schwer aus den schmutzigen Feldern. Regentropfen zerschlagen sich zu langen, glitzernd punktierten Linien an den Fensterscheiben.

Digitized by Google

DIE LOGIK

MIT PHÄNOMENOLOGISCHEN UND GEGENSTANDSTHEORETISCHEN UNTERSUCHUNGEN

LOGIK, PHÄNOMENOLOGISCHE PSYCHOLOGIE, GEGENSTANDSTHEORIE UND REINE GRAMMATIK

Die *Logik* ist die Wissenschaft vom Gedachten. Sie hat nichts als die *reinen Formen des Gedachten* (Begriff, Urteil, Schluß, Methoden usw.) zum Gegenstand. Nicht aber die Formen des *Denkens*, denn das ist Sache der Psychologie. Die Begriffe sind nicht *Denk*formen, sondern *Gegenstands*formen, die logischen Gesetze nicht *Denk*gesetze, sondern Gesetze des *Gedachten*. Die Logik untersucht, und zwar tiefgründig, das Gedachte auf seine *Formen*, nicht aber auf seine *Wahrheit* hin. Sie untersucht nicht, wann Urteile gültig sind; mit der Wahrheit hat sie nichts zu tun. Die Prüfung der Bedingungen formaler Richtigkeit der Urteile überläßt sie vielmehr der Erkenntnistheorie, so gut, wie die ihrer materialen Voraussetzungen. Die Logik ist nicht Urteilslehre. Eine „besondere Logik" gibt es nicht. Besondere Logik ist stets Erkenntnistheorie. Die Logik will ferner keine Anweisung zu richtigem Denken geben. Sie ist *keine Kunstlehre*, wie *Sigwart* meint, der von dem Wert der Schlüsse usw. in rein *praktischem* Sinne spricht, ebenso wie *Mill* den praktischen Zweck voranstellt. Die Logik gibt so wenig technische Anweisungen, wie die Ethik die Kunst der Lebensführung, oder die Ästhetik die Kunst des Dichtens lehrt. Die Ethik stellt keine Normen auf, sie untersucht sie nur an der Hand ihrer Begriffe von Gut und Böse. Höchstens die Gegenstandstheorie könnte Denkkunst sein. So wenig wie *praktische*, so wenig ist die Logik aber auch *normative Disziplin*, wie *Husserl* behauptet. „Normative Wissenschaft" ist eine contradictio in adjecto. Empirische Gesetze, sagt Husserl, sind stets hypothetisch, Normalgesetze apodiktisch. Normalgesetz

Digitized by Google

und Naturgesetz (*Drobisch*) stehen aber nicht in kontradiktorischem Gegensatz; es gibt noch ein Drittes: *Gesetze des Gedachten* (*Riehl*). Diese, die sogenannten Denkgesetze in der Logik, sind genau genommen gegenstandstheoretische Axiome. Die logischen Gesetze unterscheiden sich von den Naturgesetzen dadurch, daß sie keine *Existentialbehauptungen*, sondern *begriffliche Behauptungen* bedeuten. Der Begriff betrifft lediglich das intentionale Wesen eines Gegenstandes, nicht sein reelles. Es ist nicht glücklich, wenn *Husserl* auch Idealgesetze „Normen" nennt! Die Logik ist endlich so wenig wie Erkenntnistheorie, so wenig Psychologie. Nicht das Zustandekommen des Gedachten, eines Begriffs, eines Urteils, nicht Assoziation, Reproduktion, Gedächtnis interessiert die Logik, 'sondern nur das Gedachte selbst'. Wenn die Psychologisten recht hätten, wenn die logischen Gesetze nur Naturgesetze wären, wären sie nach *Husserls* unumstößlicher Feststellung nur wahrscheinlich!

Während die Logik also die Form des Gedachten untersucht, untersucht die *phänomenologische Psychologie* das reine Wesen intentionaler Akte des Denkens. ‹In der Phänomenologie hat *Husserl* eine neue Wissenschaft entdeckt, die nicht, wie dies schon sattsam geschah, mit der Psychologie verwechselt werden darf. Husserl nimmt die Erlebnisse nicht, wie die Psychologie, als Realitäten, sondern in ganz eigener Weise, nämlich abgesehen von ihrer Wirklichkeit, in ihrem *reinen Wesen* allein. Dadurch ist er in der Lage, auf Grund von Einzelanschauungen, z. B. auf Grund des Einzelfalls von Farbe, Wesensgesetze, z. B. das Wesensgesetz von Farbe, aufzustellen.›* Die *Gegenstandstheorie* nun erforscht die *Gegenstandsform* der Dinge. Die Dinge rein nur als *Gegenstände* zu nehmen, ist ihre Aufgabe. Die *reine Grammatik* dagegen in dem Sinn, wie sie im 18. Jahrhundert — wenigstens den Ansätzen nach — betrieben worden ist, erforscht die *Elemente und Gesetze der Formulierung des Denkens*. Es handelt sich bei ihr einmal um eine Naturgeschichte der Redeteile, andererseits um eine Untersuchung ihrer gesetzmäßigen Beziehungen und Verbindungen. Dabei ergeben sich apriorische Sachverhalte, wie z. B., daß Partikeln (also Adverbien, Präpositionen, Konjunktionen, Interjektionen), weiterhin auch unter den Nomina die Pronomina von Substantiven nicht prädizierbar sind, daß die Partikeln unter sich nicht in das Verhältnis von Subjekt und Prädikat treten können usw. Die *Sprache* ist ja artikuliertes *Denken*.

Digitized by Google

A. PHÄNOMENOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

1. PSYCHISCHES UND PHYSISCHES

Zur Charakteristik des Wesensunterschiedes zwischen Psychischem und Physischem wurde bisher, auch vom Verfasser selbst noch in der „Auferstandenen Metaphysik"[1], in erster Linie der Satz *Hugo Münsterbergs* herangezogen, nach dem Seelisches von Körperlichem sich dadurch unterscheidet, daß Körperliches grundsätzlich von einer unbeschränkten Anzahl von Subjekten wahrnehmbar ist, während Seelisches, Erlebnis, von nur *einem* Subjekt, nämlich von dem Subjekt des Erlebnisses selbst, wahrnehmbar ist. Dieser Satz ist nun aber nach *Ports* Feststellung nicht haltbar[2].§ Die imaginative Vorstellung des Erlebnisses eines Andern kann sich prinzipiell zu einer Halluzination steigern und verwandeln. Halluzination aber ist ihrem inneren Charakter nach nichts anderes als Wahrnehmung. Also gibt es grundsätzlich auch Wahrnehmung von Seelischem anderer Subjekte. Als Hauptunterscheidungsmerkmal muß deshalb etwas anderes in Anspruch genommen werden, der Umstand nämlich, daß im Gegensatz zum Psychischen und zum Phänomenalen — *Physisches* im Sinne von *wirklichem* Physischem, *nicht leibhaftig „gehabt" werden kann.*

Die verschiedenen *Stoff*arten — so sage ich statt *Seins*arten — unterscheiden sich weiterhin durch die *Verschiedenheit der Raumerfüllung*[3]. Zu unterscheiden ist *physischer* Raum der Körperwelt, *psychischer* Raum oder *Bewußtseins*raum der Erlebnisse, *spiritueller* Raum der Seelen nebeneinander, *phänomenaler* Raum 'des phänomenalen Stoffs', *metaphysischer* Raum 'des Ansich' und *mathematischer* Raum. Die Einführung des spirituellen Rechts und Links hat seinen Grund in der Einsicht in die Unmöglichkeit, meine Seele in, neben oder außer meinem Körper zu denken. Nun ist ja der Raum reine Anschauungsform, metaphysisch *nichts*. Metaphysisches Sein haben nur die Beziehungen der Körper. Jedes Ding steht zu jedem in einer

[1] S. 89, 93 u. a.

[2] *Aus einem Schreiben an den Herausgeber vom 29. 8. 1921:* „In Sachen Münsterberg konnte ich noch nicht zu einer Stellungnahme kommen. Auf alle Fälle aber ist Ihre Kritik nach Seite der Münsterbergschen Formulierung wundervoll treffend. Ich hätte sie in der Eile unbesehen aus meiner dogmatischen, rezeptiven Periode übernommen gehabt und werde ... bei Gelegenheit Münsterberg desavouieren. Als Unterscheidungsmerkmal werde ich dafür u. a. in Anspruch nehmen, daß ... usw."

[3] Vgl. Erkenntnistheorie, Abschnitt B, Kapitel 6, Schluß.

Digitized by Google

Beziehung. *Sein heißt in Beziehungen stehen, die phänomenal als räumlich erscheinen.* Zwei Körper können daher nicht am selben Orte sein. Denn dann stünden sie in keiner Beziehung. „Ein Ding *ist*" heißt, es ist in der Wirklichkeit, und das heißt nicht, es ist in einem Gefäß, sondern: es steht zu anderen in einer bestimmten Beziehung. Aber nur *es* steht in dieser bestimmten Beziehung. Diese Beziehung setzt seinen Ort. Also kann an ein und demselben Ort nur *ein* Ding sein. Es kann zwar ein und dasselbe Ding in einer Vielheit von Beziehungen stehen, nicht aber kann in der bestimmten Beziehung, in der ein Ding steht, noch ein zweites, geschweige noch weitere stehen. In einer bestimmten Beziehung kann nur *ein* Ding, nicht eine Vielheit von Dingen stehen. Also können auch nicht zwei Gegenstände, Leib und Seele am selben Ort sein, denn das hieße, daß sie beide in derselben Beziehung stehen! 'Damit aber ist gesagt, daß die Seele in einem anderen Raume sein muß, als der Körper.'

〈Daß sich Psychisches von Physischem dadurch unterscheidet, daß ersteres an keinem Orte ist, kann man also nicht mit *Rehmke* sagen. Er übertreibt, wenn er behauptet, Seelisches sei *überhaupt* an keinem Ort. Es ist nur nicht an einem Ort des *Körper*raums, es ist nicht im *Hirnraum*. Direkt widersinnig wäre es, zu sagen, meine Seele, das Erlebnis „Trauer" usw., sei rechts oder links von einer Ganglienzelle. Trotzdem kann das Psychische sehr wohl an einem Ort sein. Mein Denken ist in Ulm, und nicht in Amerika, also doch an einem Ort. Was bedeutet nun aber bei Seelischem „an einem Ort sein"? Nichts anderes als im „spirituellen" Raum sein, in dem Raum, der nichts anderes als das Nebeneinander der Seelen darstellt. Während es im *populären* Sinne überhaupt keinen Raum an sich gibt, gibt es im *übertragenen* zwei, den körperlichen und den spirituellen. Im körperlichen liegen die Dinge 'an sich', Ulm, Neuyork, Konstantinopel, im spirituellen die Seelen 'an sich', Ich, der Präsident von Amerika, der Kalif. Und wie der körperliche Raum die Verhältnisse der Körper zueinander darstellt, das Nebeneinander der Körper, so der spirituelle die Beziehungen der Seelen zueinander, das Nebeneinander der Seelen. *Aber die beiden Nebeneinander stehen nicht wieder in einer Beziehung des Nebeneinander zueinander.* Meine Seele steht zu anderen *Seelen* in Beziehung, aber nicht in einer 'entsprechenden' Zuordnung zu meinem Körper. *Die Zuordnung des Seelischen zum Körper ist gänzlich unräumlicher Art,* von einer ganz spezifischen *unräumlichen* Art, die weiter keinen

Digitized by Google

Namen hat. Die Seele ist mit ihrem Körper wohl zusammen, aber nicht *räumlich* mit ihm zusammen. Es gibt also entgegen der Ansicht *Feuerbachs* sehr wohl einen Raum *im* Raum, den Seelenraum im Körperraum nämlich: dies ist eine spezifische Form der Zuordnung. Die Seele ist einem *spirituellen* Ort zugeordnet, der einem *körperlichen* Ort *unkörperlich* zugeordnet ist. Mit dem Körper bewegt sich die Seele, mit dem körperlichen der spirituelle Ort. Nach Zerfall des Körpers kann der spirituelle Ort und die Seele sich *nicht* mehr bewegen, „die Seele schwinget sich" *nicht* „in die Höh'" — denn nur Körper können sich bewegen —, die unsterbliche Seele müßte also ewig an dem Ort verharren, wo der Körper stirbt. Das ist eine eidetische Wahrheit.[1]*

Während nun die Gegenstände des phänomenalen Raumes und des Bewußtseinsraumes (Gefühl und Empfindung) sich durchdringen können, vermögen dies die des spirituellen und des physischen Raumes nicht. *Undurchdringlichkeit* der Elemente ist also ein weiteres charakteristisches Merkmal für physisches Sein, für Materie. Die einheitstiftende Bestimmtheit hinsichtlich Leib und Seele besteht dagegen sehr wohl (gegen *Rehmke* [2]): sie ist aber die Durchdrungenheit von spirituellem und physischem Raum[3]; sie ist nicht der physische Ort im punktuellen Sinn, sondern der räumliche Umkreis als der Inbegriff der Stellen, die vom Körper eingenommen sind. Dieser räumliche *Umkreis* umfaßt das Ding (Größe und Gestalt), aber ebenso befaßt er in sich den spirituellen Raum, der ihn durchdringt und umgekehrt dieser ihn, so daß der spirituelle Raum genau so gut als einheitstiftende Bestimmtheit für Größe und Gestalt in Anspruch genommen werden kann, wie der physische Raum. Der psychische bzw. physische Raum umfaßt dann die Dingbestimmtheiten und indirekt auch die seelischen Erlebnisse, die in dem den physischen Raum durchdringenden psychischen Raum befaßt sind[3].

Ein weiterer Unterschied zwischen Psychischem und Physischem besteht darin, daß sich körperloses Psychisches nicht bewegen kann. Was sollte der *Grund* der Bewegung sein können? Massendifferenzen,

[1] Die höheren Körper der Theosophen (Mental-, Kausal-, Astralkörper) sind *Körper*, aber keine Seelen. Dilettantische Vorstellung hierüber bei den Anthroposophen.*

[2] Philosophie als Grundwissenschaft. Kesselringsche Hofbuchhandlung, Leipzig u. Frankfurt 1910. S. 216.

[3] *Dieser Absatz wurde trotz seines problematischen Charakters und seiner Widersprüche seiner Anregungen wegen aufgenommen.*

Digitized by Google

Einwirkungen des Willens auf die Materie entfallen. Sollte ein bloßes Wollen den Erlebnisstrom zum Ortswechsel bringen können?

Was *Scheler* zum Problem des Unterschieds zwischen den beiden Stoffarten anführt, ist größtenteils verfehlt. So seine Behauptung, *auch Psychisches sei ausgedehnt*, z. B. eine vorgestellte Wand[1]. Ausdehnung besitzt diese allerdings, aber sie ist nimmermehr psychisch, weil nicht Erlebnis. Sie ist phänomenal, d. h. Gegenstand eines intentionalen Erlebnisses, *in* einem Erlebnis, aber kein Erlebnis selbst. Grundfalsch ist es, wenn Scheler den in Ichbeziehung erscheinenden Tisch psychisch nennt[1]. Also den *Gegenstand* des betreffenden Vorstellungsaktes. Nur das *komplette Datum* ist natürlich psychisch (die Vorstellung), was aber absolut nicht ausschließt, daß *in* ihr ein Unpsychisches auftritt: der pseudoseiende, phänomenale Tisch. In Psychischem kann Unpsychisches auftreten, aber natürlich niemals Physisches, sondern nur Phänomenales, intentional Inexistentes. Ganz schauderhaft ist es vollends, wenn Scheler die Akte *deshalb* nicht zur Psychologie rechnet, weil er die Vorstellungsgegenstände *psychische* Dinge heißt[1]. *In* den Akten sei Psychisches gegeben, deshalb könnten die Akte nicht selbst wieder psychisch heißen. *In* den Akten ist Phänomenales gegeben, und Phänomenales ist tot, kann also höchstens totes, aber nicht leibhaftiges Psychisches sein. — Wie Ausdehnung in beiden Sphären, so kämen nach Scheler weiterhin umgekehrt auch *Gefühle* nicht nur auf psychischem, sondern *auch auf physischem Boden* vor, es gäbe z. B. traurige Landschaften[2]. Aber es ist doch klar, daß die Landschaft nicht *fühlt*, kein *Erlebnis* hat, und nur da kann man von Gefühl sprechen. Tatsächlich findet sich in der Landschaft lediglich Gefühls*ausdruck*, und der kann sich finden auch bei Unbeseeltem, bei Nichtvorhandensein von Gefühl! — Grundfalsch ist auch die Aufstellung, *Erlebnisrelationen*[3] seien psychische Tatsachen. O nein! Sie sind weder psychisch, noch physisch, sondern Gegenstände höherer Ordnung. *Relationserlebnisse* dagegen, diese gerade *sind* — entgegen Schelers Meinung — psychisch, wenn auch ihre Gegenstände es nicht sind. Diese sind phänomenal. — Und keine Rede davon, daß Psychisches lediglich eine *Form* des Daseins sei, aber kein Daseins*gehalt*[3]. *Das* ist es eben, denn es ist Erlebnis, und Erlebnis ist Daseins*gehalt*. Es ist

[1] Abhandlungen und Aufsätze. Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1915. Zweiter Band. S. 36 — 56 u. 57 — 52.
[2] A. a. O. S. 40/41.
[3] A. a. O. S. 42.

Digitized by Google

Erlebnis absolut nicht eine andere Form des Seins als Physisches. Denn *beides* ist *Wirken*, beides ist reelles Sein. — Wie die einzelnen Begründungen, so ist endlich auch das Resultat der Schelerschen Abhandlung irrig. Psychisches sei das durch innere Wahrnehmung in Erscheinung Tretende[1]. Innere Wahrnehmung sei also nicht Wahrnehmung eines *unabhängig* von ihr durch Definition bereits festgelegten „Psychischen" als einer gattungsmäßigen Einheit von Gegenständen. Doch, gerade *das* ist innere Wahrnehmung. Sie ist nach dem in der hier angegebenen Weise zu bestimmenden Psychischen definiert, nicht das Psychische nach ihr! — Psychisches ist *Erlebnis, Erlebnisstrom, Bewußtsein.* ⟨*Alles* Psychische ist wesensmäßig *bewußt. Unbewußtes Psychisches gibt es nicht. Hartmanns* Begriff des Unbewußten ist gänzlich verfehlt.⟩* Außer den Charakter eines Erlebnisses bedeutet *Bewußtsein* dann noch „phänomenal Im-Strahl-drin-sein", kommt also in diesem Sinne allen in Akten befindlichen Erscheinungen zu. Eine dritte Bedeutung von Bewußtsein, etwa die von *Rehmke*[2] angeführte: Bewußtsein = Gewußtsein = Behalten, gibt es nicht.

2. ERLEBNISWAHRNEHMUNG UND SELBSTPRÄSENTATION

Wenn ein Erlebnis auch niemals vorhanden sein kann, ohne *bewußt* zu sein, so kann es doch jetzt genauer, jetzt weniger genau wahrgenommen werden, wie *Scheler*[3] treffend ausführt, ja es kann auch da sein, ohne überhaupt wahrgenommen, ohne *beachtet* zu werden. Wird es aber wahrgenommen, so ist das *in der Wahrnehmung Erscheinende*, wie wir noch an anderer Stelle mit allem Nachdruck betonen[4], nicht das reelle Erlebnis selbst, sondern *nur sein phänomenales Korrelat*, eben seine „Erscheinung". *Selbstpräsentation gibt es nicht.* Mit vollem Recht sagt *Schopenhauer*[5]: „Das Erkanntwerden selbst widerspricht schon dem Ansichsein; jedes Erkannte ist schon als solches nur Erscheinung. Auch in der inneren Erkenntnis findet noch ein Unterschied statt zwischen dem Sein an sich ihres Objekts und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subjekt." Leider behauptet *Husserl*[6] wieder irrtümlicherweise die Selbstpräsentation, indem er

[1] A. a. O. S. 52. [2] Grundwissenschaft. S. 3/4.
[3] Abhandlungen. II. S. 75 u. 77.
[4] Siehe nächstes Kapitel und Erkenntnistheorie, Abschnitt B, Kapitel 7, Mitte.
[5] Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band. Sämtliche Werke. A. Weichert, Berlin. Dritter Band. S. 186 u. 185.
[6] Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Herausgegeben von

Digitized by Google

sich gegen den Skeptizismus hinsichtlich der Erkennbarkeit auch von *un*reflektierten Erlebnissen und damit von Erlebnissen *überhaupt* mit dem Argument wendet, daß, wenn dieser Zweifel (wie weit nämlich die Reflexion das ursprüngliche Erlebnis ändere und ob sie es nicht zu einem total anderen sozusagen verfälsche) und die in ihm gesetzte Möglichkeit zu Recht bestände, nicht der leiseste Rechtsgrund für die — doch eben nach Husserl vorhandene — Gewißheit übrig wäre, daß es überhaupt ein unreflektiertes Erlebnis und eine Reflexion gibt und geben kann. Daß es weiterhin klar sei, daß letzteres, das doch für die ganze Frage und Betrachtung die Voraussetzung ist, nur *ge*wußt[1] sein kann durch Reflexion, und daß es als unmittelbares Wissen nur begründet sein kann durch reflektive gebende Anschauung. Nein! Die Existenz eines unreflektierten Erlebnisses könnte man auch noch bei Anerkennung des erhobenen Zweifels zugeben, weil es nämlich *be*wußt, wenn auch nicht *ge*wußt ist. Es gibt nicht nur eine *Gewißheit aus Erkenntnis*, sondern auch eine *Gewißheit aus Erlebnis*[2]. Das *erkannte*, erfaßte Wesen *ist* tatsächlich nur Wesen von dem *reflektierten* Erlebnis, und die Meinung, durch Reflexion absolut gültige Erkenntnisse gewinnen zu können, ist in der Tat völlig unbegründet. Das reflektierte Erlebnis ist nämlich rein *phänomenal*. Es ist das phänomenale Korrelat des wirklichen. Dies deckt sich, wie die Erfahrung zeigt, hinsichtlich des *Daseins* und des *Wasseins* mit dem wirklichen, *unmöglich aber in allen Nuancen des Soseins*. „Hat *Watt* (— der den obenstehenden Einwand gegen Husserl erhoben hatte —) recht," so schreibt Husserl, „so hätten wir also, in der Selbstbeobachtung konstatierend, daß wir *soeben*[1] auf dieses Buch hier aufmerksam *waren*[1] und es noch sind, damit zu viel behauptet." Wir haben dies *nicht*. Deshalb tritt aber keineswegs der *gewesene* (!) Aufmerksamkeitsakt *in corpore* vor den reflektierenden Blick, denn der Akt ist ja *vergangen*. Er ist vielmehr nur *phänomenal* in der Vorstellung. Der Reflexionsakt bricht aus dem Nichts (okkasionalistische Psychologie) und hat *das phänomenale Korrelat* des Aufmerksamkeitsaktes zum Gegenstand. Das phänomenale Korrelat springt gesetzmäßig aus dem Nichts heraus, gesetzmäßig das „wirkliche" Erlebnis abbildend, *adäquat* hinsichtlich

Edmund Husserl. Max Niemeyer, Halle 1913. Erster Band. Teil I. S. 156, vorher 154/155.

[1] Bei Husserl *nicht* gesperrt.

[2] Vgl. Erkenntnistheorie, Abschnitt B, Kapitel 7, Mitte.

Digitized by Google

seines *Daseins* und *Wasseins* (Wesens), *inadäquat*, hierin hat Watt recht, hinsichtlich *aller Nuancen seines Soseins. In dieser Gesetzlichkeit ist die Erkenntnismöglichkeit von Erlebnissen begründet!* Darin also ist Watt zuzustimmen, daß das *Sosein* der Erlebnisse stets nur ganz allgemein, nie untrüglich in allen Einzelheiten erfaßt werden kann, *eben weil es stets nur phänomenal gegeben ist*[1].

3. SELBSTBEWUSSTSEIN, ICH, SEELE UND BEWUSSTHABEN

'Die das Ich als eine Realität behaupten, stützen sich auf die Tatsache des Selbstbewußtseins, in dem das Ich als Wirklichkeit gegenständlich gegeben sein soll.' Es sei nämlich das Geheimnis und das Wunder des *Selbstbewußtseins*, daß es tatsächlich Reales im realen Akt erfasse. So sei in ihm Subjekt und Objekt, „Ich" und „Mich", Erkennendes und Erkanntes identisch (*Fichte, Rehmke* u. a.). Die Vertreter dieser Anschauung treten damit für dieselbe Fassung von „Akt" ein, wie sie den Irrtum des naiven Realismus herbeiführt. Der naive Realist[2] nimmt die Dinge als außer ihm ihm gegenüberstehend, und sein Sehen der Dinge ist ihm ein leerer (inhalts-, gegenstandsleerer) Strahl, ein intentionales Tun, das sich auf die Außendinge richtet, auf sie in charakteristischer Weise auftrifft und eben damit sie selbst leibhaftig „sieht", d. h. im Akt hat. Dem steht aber gegenüber, daß es inhaltsleere Strahlen, die auf Reelles auftreffen könnten, wesensmäßig nicht gibt. Vielmehr sind die propositionalen Akte Strahlen, die anschaulich-phänomenalen oder Sinn- (Bedeutungs-) Stoff in sich fassen. Phantasiert man z. B. einen Elefanten, dann enthält buchstäblich der „Strahl" anschaulich-phänomenalen, sinnumsponnenen Stoff, der ebenso unpsychisch, wie unreal ist. Denn *nicht* werden, wie *Husserl* lehrt, „Empfindungen" zu „Momenten" gedeutet. Grau oder Grün ist nämlich gar keine Empfindung, sondern, wie wir noch sehen werden[3], *in* der Empfindung *als* phänomenales Datum. Wesensmäßig also enthält der Strahl Phänomenales, und was der naive Mensch in Wahrheit „sieht", ist gar nicht das wirkliche Ding, sondern *das* sieht er, was er *im* Strahl drinnen hat. In den Strahl hineingeraten kann aber nicht der wirkliche Elefant, sondern nur der phänomenale.

Ganz analog verhält es sich mit dem Selbstbewußtsein. Was ist das

[1] Vgl. auch den Schluß des nächsten Kapitels.

[2] Vgl. Erkenntnistheorie, Abschnitt A, Kapitel 3, Anfang.

[3] Siehe Erkenntnistheorie, Abschnitt B, Kapitel 7, erste Hälfte.

Digitized by Google

Ich? Doch wohl der charakteristisch gefärbte und temperierte Erlebnisstrom. Was das Selbstbewußtsein? Doch wohl ein Gerichtetsein auf ihn in der Form, daß zum gegebenen Stromabschnitt die Strom-Einheit (Vergangenheit) *hinzuperzipiert* ist und unter der Kategorie des *Trägers* aufgefaßt wird. Ich sehe darin nichts „Geheimnisvolles und Wunderbares". „Der perzipierende, das Selbstbewußtsein konstituierende Strahl teilt aber die Natur aller Strahlen, wesensmäßig *nicht* leer sein zu können. *Nicht* richtet sich ein inhaltsleerer Akt auf reellen Akt (Stromabschnitt), in dieser Intention ihn (den reellen Akt) erfassend, „sehend", in dem Sinn, daß der erste Akt den zweiten *realiter* hätte. Denn schon die Voraussetzung, der erste Akt sei als inhaltsleerer überhaupt denkbar, ist unvollziehbar. Ist er aber inhaltserfüllt, dann faßt er in sich Phänomenales, d. h. das phänomenale *Korrelat* des zweiten, realen Aktes, *nicht* aber diesen selbst. Das Selbstbewußtsein konstruiert sich also folgendermaßen:

a) Stromabschnitt (Ich-*Objekt*) als reeller *be*wußter, aber nicht (als solcher) *ge*wußter Akt.

b) Intention auf den Stromabschnitt (perzipiert eben als *Strom*abschnitt, und zwar Stromabschnitt, d. h. Erlebnis, eines *Trägers* [Subjekts] des Erlebnisses). Aber nicht *leere* Intention, sondern Intention als *gefüllter* (mit sinnumsponnenem phänomenalem Stoff gefüllter) Strahl.

c) Die Intention (b) schießt nach okkasionalistischem Geschehensprinzip aus dem Nichts an, indeß der Stromabschnitt (a) als *be*wußtes Geschehen gleichzeitig fortströmt. Damit ist wohl *Be*wußtes (a) und *Ge*wußtes (b) als innerhalb eines und desselben Bewußtseins koinzidierend nachgewiesen, d. h. das Selbstbewußtsein konstruiert.

Das ist ein phänomenologischer Befund, an dessen Wahrheit ein Zweifel völlig ausgeschlossen ist, und der keine metaphysische Intuition zur Gegeninstanz haben kann.

Ganz konfus und unpräzis ist dem gegenüber die Sachlage bei *Husserl*[1] dargestellt. Bei der immanenten Wahrnehmung sollen die intentionalen Erlebnisse und ihre Gegenstände, Wahrnehmung und Wahrgenommenes zu demselben Erlebnisstrom gehören, wesensmäßig eine unvermittelte Einheit bilden. Nein: eine Einheit ist hier nur vorhanden von intentionalem Akt und *Objekt*, nicht aber von Erlebnis und *reellem* wahrgenommenen Erlebnis. Denn dieses letztere ist ersterem genau so transzendent wie das Ding der Dingwahrnehmung.

[1] Ideen. S. 68/69.

Digitized by Google

Rehmke ist also im Unrecht, wenn er behauptet, „ich" und „mich" sei dasselbe[1]. Auch im Selbstbewußtsein ist, so wenig wie irgend sonst, Subjekt und Objekt dasselbe. Trotz *Fichte*. Das Ich, das ich habe, ist nicht das Ich, das ich bin! *Gemeint* ist freilich mit „Ich" und „Mich" dasselbe, aber nicht ist das Ich „gegeben", sondern nur das Mich. Als ob Haben und Meinen dasselbe wäre! Das Zahnweh als *be*wußtes ist verschieden vom Zahnweh als *ge*wußtem, *d. h. von vorgestelltem, gegebenem, irreellem, phänomenalem* Zahnweh!! „Gegeben" kann im Sinn des reellen, wie des irreellen Bestandstückes des Erlebnisses genommen werden; diese Äquivokation übersieht Rehmke[2]. Das Objekt im Selbstbewußtsein ist natürlich ein „völlig anderes" als das Subjekt[2]. Dieses ist Reelles, jenes ist Bild, ist irreelles Bestandstück des letzteren. Das Subjekt im Selbstbewußtsein ist Reelles *und Gemeintes*, das Objekt irreell *Gegebenes*, durch das hindurch *gemeint* wird das *nichtgegebene* Reelle, das Subjekt[3]. Rehmke verkennt, *daß man Nichtgegebenes, d. h. das reelle Bestandstück, durch Gegebenes, d. h. das phänomenale Korrelat des Ansichseienden, Reellen, hindurch meinen kann*!

Ist nun aber auch die *Auffassung* des Strukturzusammenhangs der Erlebnisse, die Noese, und ihr *pseudoseiender* noematischer Gehalt, d. h. das *Bedeutungskorrelat* des Strukturzusammenhangs, bloße Fiktion, etwas bloß Gedachtes, so lebt doch nicht das Subjekt im Sinne des Strukturzusammenhangs *selbst* „von des Denkens Gnaden", wie *Steiner*[4] behauptet. Das Denken einer Sache, genauer die gedachte Sache ist doch nicht die Sache selbst! *„Subjekt"* und *„aufgefaßtes Subjekt"* sind zwei grundverschiedene Dinge. Das Subjekt ist ein Strukturzusammenhang von Akten und Erlebnissen. Innerhalb seiner tritt ein auf den Strukturzusammenhang gerichteter, ihn als Ich, als Subjekt *auffassender* Akt auf. Dann muß aber der Strukturzusammenhang doch schon *vor* dem Auffassungsakt seine Existenz gehabt haben. Dieser schon an früherer Stelle[5] ausgeführten Kritik ist von *Steinerscher* Seite[6] entgegnet worden: „Letzteres ist gewiß der Fall. Nun er-

[1] Grundwissenschaft. S. 561 u. 579 — 564.
[2] A. a. O. S. 572/573, 586 u. 591 — 580.
[3] A. a. O. S. 594 — 593.
[4] Die Philosophie der Freiheit. 1918. S. 61.
[5] Die auferstandene Metaphysik. S. 258 bis 260.
[6] *Dr. W. J. Stein* in der „Dreigliederung des sozialen Organismus". 3. Jahrgang, Nr. 1 vom 6. Juli 1921. Bund für Dreigliederung. Stuttgart.

Digitized by Google

hebt sich aber die Frage: Ist der Strukturzusammenhang *als solcher Subjekt*, oder ist er es erst, wenn er als solches *aufgefaßt* wird? Das ist nämlich das Unterscheidende zwischen dem Subjekt und allem übrigen, z. B. einer Pflanze. Die Pflanze ist Pflanze, wenn man sie auch nicht als solche auffaßt. Das Subjekt ist aber erst Subjekt, wenn es sich als solches *weiß*. Man kann nicht ein Subjekt *sein*, ohne sich als Subjekt zu *wissen*. Das Sich-als-Subjekt-*Wissen* ist ein für das Subjektsein konstituierender Faktor. Der Vorwurf, den Kerler gegen Steiner erhebt, zeigt daher, daß Kerler nicht durchschaut, daß alles, was er über das Denken sagt, nur gilt, solange man über Objekte denkt. Denkt man über das Denken, tut man also das, was zum Erfassen des eigenen Subjektes führt, dann ist man denkend in einer *Realität*. Denn man *schafft* da etwas, *betrachtet nicht nur*. Man schafft da das Subjekt. Überall sonst fällt Schaffen und Erkennen auseinander. Im *Ich* aber sind sie dasselbe. Man schafft sich als Ich, indem man sich als Ich erkennt. Die Scholastiker unterschieden das ‚ante rem', das ‚post rem' und das ‚in re' innerhalb der universalia. Das Urbild geht dem Schaffen voran (ante rem). Das nachträgliche Erkennen eines schon Vorhandenen setzt dessen Existenz voraus (post rem). Beim Schaffen und Erkennen des Subjekts steht man ‚in re', und zwar so, daß das, was sonst stets getrennt ist, das ‚ante rem' und das ‚post rem', hier mit dem ‚in re' zusammenfällt. Im Ich fallen die drei universalia in Eins zusammen. Das ist das mysterium magnum[1]. Es kann kein nicht realisiertes Urbild des Subjektes geben, weil man Subjekte nur in übertragenem Sinne von *außen* denken kann. Man lebt in einem solchen Falle das Leben des fremden Subjekts mit. Man denkt dann *‚etwas'*, das für *sich* ein *Subjekt* ist, und dessen Subjektsein man *mit*erlebt. Auch dieses ist ein *reales* Erfassen des fremden Ich und nicht ein *Erschließen* desselben, wie Steiner auseinandersetzt in seiner ‚Philosophie der Freiheit'[2]. Wenn demnach Kerler sagt: ‚Ich habe also Steiner vorzuwerfen, daß er ‚Subjekt' und ‚aufgefaßtes Subjekt', zwei grundverschiedene Dinge, identifiziert. Vor aller Auffassung war das Subjekt schon da', so ist zu antworten: Gewiß, es war da, aber als etwas, das in diesem Stadium seines Daseins noch nicht Subjekt genannt

[1] „Vgl. *Rudolf Steiners* Vortrag ‚Philosophie und Anthroposophie', abgedruckt in der kleinen Schrift ‚Durch den Geist zur Wirklichkeitserkenntnis der Menschenrätsel'. Philosophisch-anthroposophischer Verlag, Berlin."

[2] „1. Anhang, Zusatz zur Neuausgabe 1918. S. 268 ff."

Digitized by Google

werden darf. Subjekt ist es erst und darf es erst heißen, wenn es als Subjekt im Erkenntnisakt *erfaßt* wird. Erst wenn das Denken sich auf sich selbst zurückbiegt im Denken über das Denken, entsteht das Subjekt *realiter* durch den Akt des Sich-selber-als-Ich-Ergreifens, der ein *Erkenntnisakt* ist. Die Erkenntnis ist hier *konstituierend* für das Subjekt, und dieses lebt von des Denkens Gnaden. Damit ist der Inhalt dessen akzeptiert, was Kerler gegen Steiner als Vorwurf geltend macht, aber es ist, wie ich glaube, auch gezeigt, daß der bei Steiner aufgezeigte Tatbestand nicht zum Inhalt eines Vorwurfes gemacht werden kann, sondern zu Recht besteht." — In dieser Entgegnung wird also eingeräumt, daß der Strukturzusammenhang von Erlebnissen, Empfindungen, Gefühlen, Intentionen usw., der mit dem Ich gegeben ist, schon vor dem das Selbstbewußtsein konstituierenden, auf ihn gerichteten Reflexionsakt („Auffassungsakt") seine Existenz hat, und, unter großzügigem Verzicht auf billige Wortpolemik, dabei das Wort „*vor*", wie es der Zusammenhang erfordert, richtig im unzeitlichen, lediglich ein Bedingungsverhältnis anzeigenden Sinne genommen. „Aber," so wird gefragt, „ist der Strukturzusammenhang als solcher Subjekt oder ist er es erst, wenn er als solches aufgefaßt wird?" Wird, so erwidere ich, unter „Subjekt", unter Individuum das *selbstbewußte* Ich verstanden[1], dann ist es allerdings durch den Auffassungsakt bedingt. Das Selbstbewußtsein *ist* von des Denkens Gnaden, aber *nur* dieses, nicht das komplette Subjekt mit dem Inbegriff seiner Erlebnisse. Und das Selbstbewußtsein ist selbst ein Erlebnis des Subjektes, „Denken" ist ein Vorkommnis im Subjekt, *im* Ich, so sehr zugestanden werden muß, daß erst bei Realisierung solchen Denkens vom „Ich" gesprochen werden kann. Das ist eben das Eigentümliche des „Ich", daß der Faktor, von dessen „Gnaden" es lebt, ihm *selbst* angehört. Diese Eigentümlichkeit definiert geradezu das Ich, sie bedeutet sein Wesen. Was ich aber bestreite, und was den Gegenstand meiner Polemik gegen Steiner in der „Auferstandenen Metaphysik" ausmacht, ist der Satz der „Philosophie der Freiheit", daß deshalb, also dieser seiner das Selbstbewußtsein bedingenden, genauer bedeutenden, das Subjekt

[1] Was einer bloßen Nominaldefinition gleichkäme: „Subjekt" (Individuum) und „Ich" sind nicht identische Begriffe. Eine Amöbe ist wahrscheinlich kein Ich. Sie hat wohl Bewußtsein, vermutlich aber kein Selbstbewußtsein. Trotzdem ist sie Individuum, ja sogar Subjekt. Sie empfindet, nimmt wahr, steht also als Subjekt, wenn auch nicht als selbstbewußtes (Ich) dem Objekt, d. h. dem Wahrgenommenen, gegenüber.

Digitized by Google

zum Ich erhebenden Funktion wegen der Auffassungsakt (Steiners „Denken") *mehr* sei, als ein Vorkommnis innerhalb des individuellen Strukturzusammenhangs, daß er *als solcher* überindividuell sei, auf ein überindividuelles göttliches Leben hinweise, oder gar substantialiter mit ihm zusammenhänge.

Im Selbstbewußtsein *handle* es sich gar nicht um die Beziehungsform Subjekt-Objekt, behauptet *Driesch*[1]. Das Selbstbewußtsein kann dann kein *Wissen* sein, denn Wissen involviert *Objekt*. Es müßte *Bewußtsein* sein, wie das Wort sagt. Nur beim Bewußtsein handelt es sich *nicht* um die Beziehungsform Subjekt-Objekt. In Wahrheit aber ist es Selbst*ge*wußtsein: *Ge*wußtsein, das Selbstgewußtsein eines *Be*wußtseins, z. B. eines Hassens, Liebens usw. — *Be*wußtsein kann nur ein Erlebnis, *Ge*wußtsein kann nur *phänomenaler* Gehalt. Ist es *be*wußt (statt *ge*wußt), dann könnte das Ich bloß Akt oder Erlebnis sein. Es wäre dann (was wirklich bewußt ist) ein *Wissen* (— aber das ist ja nach Driesch *unbewußt* —) oder ein *Fühlen* usw. *Zu diesem Bewußten träte hinzu ein Gewußtes, nämlich das Unmittelbarsein des Bewußten* (des Wissens, Hassens, Fühlens usw.) *und das Strom-Elementsein des Bewußten. Ein reines Ichbewußtsein ist nicht möglich!* Bei realisiertem Seelengrund z. B. treten *Zuständlichkeiten* auf. Ein *reines* Ichbewußtsein ist aber auch nicht nötig! Mit Recht betont *August Messer*[2], daß wir ja auch nicht die Farben und — abgesondert davon — das Ding als „Träger" der Farben sehen, sondern das Ding *in* und *mit* seinen Eigenschaften und Zuständen. Entsprechendes gelte für das Ich. Ein *Be*wußtsein von *Ich* habe ich also nicht, sondern nur ein Bewußtsein von *Erlebnis*, zu dem oben charakterisiertes *Gewußtsein* hinzutritt. Das kommt auch zum Ausdruck durch Epitheta wie: „Ich, der ich hier stehe" (letzteres bezieht sich auf das *Be*wußte) — „Ich elender Mensch". — „‚Ich' verachte dich" setzt einfach „Akt": „verachten" und *Ge*wußtsein dieses Verachtens. *Ich habe ein Bewußtsein von Verachten und ein Wissen um das Unmittelbargesetztsein (nicht bloß phänomenal) dieses Verachtens.* Es gibt kein Unmittelbarkeits*be*wußtsein, sondern nur ein Unmittelbarkeits*ge*wußtsein. (Ich gehe spazieren: ein Unmittelbarkeitsgewußtsein von Wollen, von Absicht.)

Was ist also das Ich? Vollkommen stimmen wir *Husserl* zu, wenn

[1] Wirklichkeitslehre. Emmanuel Reinicke, Leipzig 1917. S. 9.
[2] Psychologie. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart und Berlin 1914. S. 363.

Digitized by Google

er sagt[1], weder ein *Erlebnis* unter anderen Erlebnissen, noch ein reelles *Stück* eines Erlebnisses. Wenn das Selbstbewußtsein auch mit einem Gefühl *verbunden* ist, so ist es doch nicht selbst dieses Gefühl. ‹Leider behauptet *Husserl* neuerdings, im Gegensatz zu seinem früheren Standpunkt, daß der Blick ins Innere doch ein *reines Ich* auch vorfinde, und erblickt darin einen Fortschritt. Diese Ansicht kann ich nicht teilen. Ich kann nicht zustimmen, daß das Ich einfach in uns sei, als eben etwas Letztes, genau so, wie eine Vorstellung etwas Letztes ist, wie neuestens auch *Port* behauptet. Das ist vielmehr der Unterschied zwischen dem Ich und den Erlebnissen, daß ich *die Erlebnisse charakterisieren kann*, eine Empfindung z. B. als *Zustand, das Ich dagegen kann ich nicht charakterisieren.* Wenn ich das nicht kann, dann habe ich aber auch kein philosophisches Recht, davon zu sprechen.›* Werde ich mir meiner selbst bewußt, dann dringe ich in *Elemente* des Erlebnisstromes, in Zuständlichkeiten, Gefühle, Stimmungen (Glück usw., Trauer usw.), *die*, wie oben ausgeführt, *gedeutet werden.* Das Ich*bewußtsein* ist demnach jedenfalls einmal nichts anderes als der *angeschaute bewußte Erlebnisstrom 'in einem bestimmten Abschnitt' verbunden mit dem gewußten Unmittelbarsein* und Stromelementsein *desselben.* ‹Der Ichgedanke ist das Unmittelbarkeitsbewußtsein des Erlebnisses. Das ist keine Tautologie. Dem Gefühl haftet das Bewußtsein des Unmittelbargegebenseins an. Dadurch unterscheidet sich mein Erlebnis von einem fremden Erlebnis. Den fremden Erlebnissen haftet der Mittelbarkeitsgedanke an. Weiterhin ist der Ichgedanke das Bewußtsein des Zusammenhangs eines unmittelbaren Erlebnisses mit früheren Erlebnissen.›* Das *Ich* selbst aber ist nichts anderes als *der (unangeschaute) Strom der Erlebnisse, „Strukturzusammenhang" der Erlebnisse (Dilthey)*, also ein *Gegenstand höherer Ordnung.* Es ist indessen das Ichbewußtsein nicht *nur* ein wie oben zu charakterisierendes Wissen von Erlebnissen: das Wissen von Psychischem ist nur eine *Teil*bedingung der Konstituierung von Ichheit. *Herbart*[2] behauptet zwar, wir wüßten nur von den „mehreren Vorstellungen", nicht vom Ich. Das ist jedoch falsch. Das Fehlende besteht indessen nicht darin, daß bei der bloßen Anschauung eines Einzelerlebnisses, die lediglich zum *Be*wußtsein des Erlebnisses ein *Ge*wußtsein hinzubringt, im Fall

[1] Ideen. S. 109.

[2] Schriften zur Metaphysik. Zweiter Teil. Sämtliche Werke. Herausgegeben von G. Hartenstein. Leopold Voß, Hamburg und Leipzig 1886. Vierter Band. S. 23.

Digitized by Google

des Ichbewußtseins, *indem* der Einzelzustand erfaßt wird, erinnerungsmäßig *Erlebnisse der Vergangenheit* mit auftreten, die dann, als erlebt *gewesene*, zusammen mit dem *erlebten* Gegenwartserlebnis einen Gegenstand höherer Ordnung, den Strom, fundieren, und so erst das Ichbewußtsein ergeben[1]. Dieses Reproduzieren vergangener Erlebnisse, die sich wohl als ein reproduziertes früheres Lebensgefühl (Gesamtgefühl, etwa eine gedrückte Lebensstimmung) darstellen werden, und die natürlich *erlebte, gehabte* Erlebnisse — *solche* sind „meine" — gewesen sein müssen, — nicht genügt etwa das Vorstellen von Erlebnissen Fremder — ist zum Zustandekommen der Ichvorstellung nicht erforderlich. Denn schon die Reflexion auf *ein* Schmerzerlebnis z. B. erfaßt nicht nur das Erlebnis, sondern das Erlebnis als Erlebnis *eines Subjekts*, d. h. eines *Trägers*, der frühere *erlebte, nicht nur vorgestellte*, und das heißt *„meine"*, Erlebnisse gehabt hat. Das Subjekt, das als Ich das Erlebnis hat, ist also hinzu*gedacht*. Es wird dieses Subjekt aber gedacht und angeschaut als ein Subjekt, das Subjekt zugleich auch früher erlebter Erlebnisse ist. *Erlebnisse*, gegenüber Gegenständen, soweit sie nicht etwa *vorgestellte* erlebte oder erlebt gewesene Erlebnisse sind, werden in der Reflexion perzipiert eben als Erlebnisse, d. h. nicht als fremde, sondern als eigene. Im perzipierten Erlebnis ist schon der Gegensatz zum Du, also das „Mein" gegeben. Erlebnis ist so viel wie *„mein"* Erlebnis. *Erlebnisse können nur unter der Kategorie des Trägers perzipiert werden.* Des *Trägers*, d. h. des *Subjekts*, d. h. des *„Ich"*. Die *Ichvorstellung* ist also die *Vorstellung des Trägers des Erlebnisses*. Die Vorstellung des *Erlebnisses* involviert den Gedanken des Gegensatzes zum Du[2], d. h. zum Nicht-Ich, zum Objekt. Dieser Gegensatz ist das „Mein", und „mein" heißt „zum Ich gehörig". Ich ist also die *Kategorie des Trägers*, fälschlich Substantialität geheißen, denn Erlebnisse sind nicht Akzidenzien von Substanzen, von Erlebnissen.

Einen solchen Träger gibt es freilich nicht. *In Wahrheit* ist *das Ich* der *Erlebnisstrom*, der *Strukturzusammenhang der Erlebnisse*. Wäre das Ich *mehr* als Gegenstand höherer Ordnung, *mehr* als, metaphysisch betrachtet, bloße Kategorie, wie *Husserl*[3] behauptet, was dann könnte

[1] *Dies war die erste Ansicht Kerlers, deren Unhaltbarkeit er dann selbst einsah, sein erster Versuch, das Ich als bloßen Strukturzusammenhang der Erlebnisse nachzuweisen.*

[2] Vgl. *Jacobi*, David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Gottl. Loewe, Breslau 1787. S. 65 u. 111.

[3] Ideen. S. 175.

Digitized by Google

es *mehr* sein als Erlebnis, — und Erlebnis ist es eben, wie wir sahen, und wie ja gerade auch *Husserl*[1] sagt, *nicht*! Eine Substanz etwa? Also etwas, das nicht Erlebnis *ist*, sondern Erlebnis *hat*? Das aber ist *eidetisch* unmöglich, zum Erlebnis eine *Substanz, die es hat*, hinzuzusetzen! — *Bewußt* kann nur das Strom*element* sein, nicht mehr. Wenn das Ich, wie *Driesch*[2] sagt, von Ich dem Wissenden weiß, so ist dieser Wissende *Fiktion* bzw. Stromganzes, also Gegenstand höherer Ordnung, also *Ge*wußtes. Aber *die Ichvorstellung* ist *nicht* die Vorstellung *des Erlebnisstroms*, des Strukturzusammenhangs, sondern des *Trägers*, des *Subjekts desselben*, d. h. eines Subjekts, das jetzt dieses Erlebnis hat, dieses Erlebnis, dem, wie vorgestellt wird, andere vorausgegangen sind, die wiederum als „meine", d. h. als dem Ich gehörig gedacht sind und also als demselben Ich zugehörig, das Träger des momentanen Erlebnisses ist! Das Ich ist also, *Herbarts* Ansicht entgegen, sehr wohl *gegeben*! Der Ichgedanke ist das Wissen um den Strukturzusammenhang der Erlebnisse, der das Ich ist, und den Unmittelbarkeitscharakter der Erlebnisse[3]. Der Gedanke „ich will das und das" oder „ich empfinde dies oder das" besagt lediglich: „es ist ein unmittelbar gegebener Willensakt gesetzt usw." Ein unmittelbares Erlebnis ist ein Erlebnis, das durch sein Nachklingen mit dem auf es gerichteten Reflexionsakt (bzw. dessen Bewußtseinsannex, Zustandsgefühlsannex) ein Ineinander von Bewußtsein ausmacht. Daß *ich* dieses Erlebnis habe oder haben werde, heißt lediglich, daß auf das Erlebnis dieses andere folgt, daß beide Erlebnisse Unmittelbarkeitsbewußtsein haben und daß sie transzendenter Gegenstand eines sie erinnernd, *meinend*, als unmittelbar seiend bzw. gewesen vorstellenden, habenden Aktes sind bzw. sein können. Das unmittelbar gegebene Erlebnis wird nun unter der Kategorie (Fiktion) des Ichsubjekts gedacht. So entsteht das Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein (Ich) ist ein *Gedanke (das Unmittelbarkeitsbewußtsein des Erlebnisses)*, also ein Element des Stromes, der reell nur nach seiner Augenblicksgegenwart gegeben ist, reell nur als ein Punkt[4]. Das „Ich" ist der aktuelle oder potentielle Reflexionsakt, der unsere Zustände reproduziert[5]. Das

[1] Ideen. S. 109.
[2] Wirklichkeitslehre. S. 9.
[3] Vgl. *Simmel*, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. Duncker & Humblot. München und Leipzig 1918. S. 221.
[4] Vgl. *Rehmke*, Grundwissenschaft. S. 544.
[5] Vgl. *Simmel*, Lebensanschauung. S. 152.

Digitized by Google

„neue Subjekt", das *Lotze*[1] benötigt, ist in Wahrheit ein aus dem Nichts springender Akt, aber nicht ein Ding, das den Akt vollzieht, keine Zentralmonade! Und er ist natürlich auch nicht als „Resultante des Zusammenwirkens Vieler"[1] zu denken! Der Ichgedanke hat also *den* Inhalt: „Mit der jetzt gegebenen psychischen Unmittelbarkeit stehen vorangegangene, einst gleichfalls psychische Unmittelbarkeit gewesene Erlebnisse in einem *Strukturzusammenhang*." Darum ist es falsch, wenn der Buddhist lehrt[2], es gebe kein Ich, sondern nur subjektlose Komplexe physisch-psychischer Elemente. Es *gibt* Ich, und ein Ich ist da vorhanden, wo ein Strukturzusammenhang von Erlebnissen da ist und zugleich *gewußt* ist; aktuell oder potentiell müssen die Erlebnisse gewußt sein. Darum ist Unsterblichkeit *möglich*. Vielleicht weiß ich nur tatsächlich nicht von meinen früheren Existenzen. Es genügt, daß ich wissen *könnte* (wenn bestimmte Hemmungen usw. nicht wären): die Einheit der Seele wäre schon durch die *mögliche* Reproduzierbarkeit der Erlebnisse gegeben. Freilich ist es metaphysisch unzulässig, zu sagen, die Reproduzierung der Erlebnisse sei nur gehemmt, frühere Verkörperungen *tatsächlich* gewesen[3].

Das Ich ist also nicht ein Seelisches, wie *Rehmke*[4] meint, sondern *die Seele selber*. Die Seele aber ist nichts Seelisches, sondern der Erlebnisstrom, also ein Gegenstand höherer Ordnung. Seele ist wohl die *Einheit*[4] von Wahrnehmen, Fühlen, Denken; aber das dabei mehr Gegebene, als das bloße Wahrnehmen usw., ist nicht wieder Seelisches im Sinne von Erlebnis. Das bloße „Zugleich" von Wahrnehmen usw. jedoch ist noch nicht Seele[4]. Die Einheit des Erlebnisstroms ist natürlich mehr als ein „Miteinander oder Nacheinander von Empfindungen"[4], nämlich ein bewußtseinsmäßiges Überspanntsein der Elemente durch ein Element des Stromes, einen Reflexionsakt, in dem das Unmittelbarkeits- und Stromelementbewußtsein gegeben ist. Ganz unsinnig ist es vollends, zu sagen, die Seele des Menschen sei *ein* Bewußtsein[4]! Bewußtsein ist, wie *Simmel*[5] feststellt, immer nur Charakter eines Erlebnisses, eines Inhalts, ein Index, den jede Art von Psychi-

[1] System der Philosophie. Zweiter Teil: Metaphysik. Herausgegeben von Georg Misch. Felix Meiner, Leipzig 1912. S. 479 — 480.

[2] *Simmel*, a. a. O. S. 144/145.

[3] Vgl. Die Sutra's des Vedanta. Aus dem Sanskrit übersetzt von Paul Deussen. F. A. Brockhaus, Leipzig 1887. S. 515.

[4] A. a. O. S. 240 — 235 — 240 — 544 — 247.

[5] Lebensanschauung. S. 187.

Digitized by Google

schem hat, aber nimmermehr das Ineinander und Nacheinander von Erlebnissen, d. h. des Stromes. ‹Und nimmermehr ist das Bewußtsein, wie *Rehmke* will, ein *Wesen*, ein einfaches Wesen, derart, daß auf der einen Seite das Bewußtsein, auf der anderen Seite die Erlebnisse stünden, z. B. Zahnweh, und daß nun das Bewußtsein das Zahnweh „hätte". Nein, das Bewußtsein ist kein Wesen, sondern nur ein Charakter, d. h. ein abstraktes Moment an etwas Anderem, Konkretem, von den Erlebnissen also so wenig abreißbar, wie die Ausdehnung vom Tisch.›* Wir haben also nur das Bild des Bewußtseins von den Inhalten abstrahiert. Im Bewußtsein ist das *Bewußte* (Zahnschmerz) eben gerade das Bewußtsein selbst, nicht aber ist das Bewußte „Objekt", wie *Herbart*[1] richtig sagt. Es ist reiner *Zu*stand, nicht *Gegen*stand! Die Seele ist ferner kein *Ding*, wie letzterer[1] annimmt, da für ihn physische Ontologie zugleich psychische ist, nicht eine Komplexion von Merkmalen, nicht eine *Wirkung*, die ein identisches Streben darstellte, das eben nur durch Einwirkungen anderer Strebungssysteme ständig sich modifizierte und so eine Vielheit von *Eigenschaften* hätte. Die Seele hat Erlebnisse und Tätigkeiten, aber keine Eigenschaften. In keiner Weise nimmt ein seelisches Element, z. B. eine Geruchsempfindung, durch sein Zusammen mit anderen psychischen Elementen Eigenschaften an, so wie etwa ein Kräftesystem zusammen mit anderen erst etwa die Eigenschaft der Farbigkeit annimmt. Das Ich hat nur *insofern* Eigenschaften, als seine Erlebnisse sie haben (eine gewisse identische *Art*, zu erleben, auf Eindrücke zu reagieren, zu wollen, zu empfinden, zu fühlen usw.). Das Ich, also dasjenige, was in allem Wechsel des Stoffes und Charakters ein Menschenleben hindurch das Identische bleibt, ist der „Erlebnisstrom", der einer und derselbe ist bei steter Wandlung der Substanz, und zwar nicht durch eine „Form"[2], denn der Charakter kann sich völlig ändern, sondern durch den Prozeß der Kristallisation, durch die *Verkettung* der anschießenden Erlebnisse und Akte. Die werdende Seele ist dieselbe Seele zufolge der Identität des Strukturzusammenhangs, in dem die gehabten und gegenwärtigen Erlebnisse mit den hinzutretenden stehen. Das Wird ist also der Erlebnisstrom, der aber absolut nichts Beharrliches ist. Der gewordene Erlebnisstrom ist

[1] Metaphysik. II. S. 309 — 104 u. 281.

[2] *An anderer Stelle sagt Kerler:* „Die Beständigkeit des Ich, von der *Husserl* spricht (Ideen S. 109), ist die konstante Akt- und Tendenzform, die dauernde Form wechselnder Substanzen."

Digitized by Google

derselbe, wie der werdende, insofern und deshalb, weil der werdende Teilstrom des gewordenen Stromes ist. Zum Ich gehört seine Vergangenheit. Es gibt also Dinge, die aus Wirklichem und Unwirklichem bestehen. Das Ich aber ist ein Identisches[1] nur in der Intention des Subjekts, nicht metaphysisch, denn es ist der Strukturzusammenhang der Erlebnisse und Akte, aber keine ihnen substruierbare Substanz. ⟨Wenn wir in uns hineinsehen, finden wir nur einzelne Daten und den Strukturzusammenhang, aber nicht etwas, das *dahinter* stehn könnte. Der Materialismus forderte eine Psychologie ohne Seele. Insofern ist diese Forderung auch jetzt noch anzuerkennen, als eine Seele, ein Ich, als ein *einfaches* Subjekt im Sinne *Herbarts*, das der *Vielheit* der Erlebnisse gegenüberstehen soll, abzulehnen ist.⟩* Das reine inhaltlose Ich [1], als Subjekt der Erlebnisse, ist keine metaphysische Wesenheit, sondern eine psychologische Kategorie. Objektiv genommen ist das Ich kein einfaches Wesen, das die Vorstellungen hat und enthält [2] — ganz unvorstellbar und unmöglich —, sondern der Erlebnisstrom. Ungeheuerlich ist die Behauptung *Rehmkes*[3], die Seele sei ein Unveränderliches! Nur in dem Sinn ist der Strom unveränderlich, als er immer, trotz allen Strömens, derselbe bleibt. — „Funktion, Kraft, Fortwirkendes" sei das Ich, sagt *Keyserling*[4], auch so ein Ich-Metaphysiker. Nein, das alles ist *im* Ich, d. h. im Erlebnisstrom. Mythologie ist *Drieschs*[5] Behauptung, das „Ich" sei nicht in der Zeit, *setze* vielmehr erst die Zeit und die Mehrheit. Das Ich ist die Summe von Akten, nichts „Unbewußtes"[5], sondern *Fiktion*! Darin ist *Vaihinger* vollkommen rechtzugeben. Nur den Strom der Erlebnisse finde ich in mir vor, sonst nichts. Und ein metaphysisches Korrelat der Seelen gibt es auch nicht. — Nach *Stern*[6] ist die Person das „Ingenieur-Element" (also ein Einfaches), als Urheber der unermeßlich vielen Einzelakte, und weder Bewußtsein, noch Unbewußtes[6]. Zu Recht besteht, daß das Ich mehr ist als das Mich, nämlich die *Tätigkeit*, durch welche die Erlebnisse ergriffen werden[6], Mystizismus ist es aber, diese Tätigkeit als individuell tätige Einheit zu nehmen, deren *Teile* die

[1] Vgl. *Husserl*, Ideen. S. 109 — 160.
[2] Vgl. *Herbart*, Metaphysik. II. S. 310.
[3] Grundwissenschaft. S. 241.
[4] Unsterblichkeit. Zweite Auflage. S. 125.
[5] Wirklichkeitslehre. S. 8 — 225/226.
[6] Person und Sache. Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1906. Erster Band. S. 57 — 214 — 104.

Digitized by Google

Empfindungen seien. Das sei durch die Einheit des Erkenntnisaktes bewiesen! Hinter dem „Mich" liege das „Ich", also sei das Ich Substanz[1]. Nein! Was wir demgegenüber hier vertreten, ist ein „Impersonalismus", insofern wir die Person als ein *Element* leugnen. Wir nehmen sie[2] als „Leitlinie", *Richtungstendenz*, also immer wieder anschießende Tendenz, Dominante (*Simmels* individuelles Gesetz). Wie *Fechner*[3] treffend ausführt, besteht die Einheit der Seele lediglich im Gefühl der Wechselbestimmtheit des seelischen Ganzen und der Einzelerlebnisse. Die „Seele" ist, wie schon in der Metaphysik festgestellt[4], der mit einer bestimmten Konstitution von Materie einsetzende *Urimpuls*, der fortwährend schöpferisch wird und wächst und Modifikationen durch Erlebnisse (von der Materie zukommende Empfindungen) empfängt, wie die physische Bewegung durch interferierende Bewegungen.

So wenig nun das Ich ein reelles, psychisches Stück des Erlebnisstromes ist, *so wenig ist das Bewußt-haben erlebt. Driesch*[5] ist beizupflichten, daß es psychisch nur *„bewußtes Haben"* gibt. Genauer: *„Gehabtes"*. Er geht indessen zu weit, wenn er sagt, *alle* Tätigkeit sei Fiktion. Es gäbe kein Urteilen, sondern lediglich Urteils*gehalt*! Dann gäbe es auch kein Ordnen, sondern nur Geordnetes! Tatsächlich ist Wollen *bewußt erlebte Tätigkeit*! Ebenso *Nach*denken, Urteilen, Schließen, Ordnen, insofern dies nämlich *intentionale* Tätigkeit darstellt. Bewußt-haben als *Akt* ist mir aber nur beim Haben von *Wissens*gehalt gegeben. Obgleich auch da nicht der *Akt des Wissens* in Unmittelbarkeit und Leibhaftigkeit gegeben ist. In Leibhaftigkeit gegeben ist nur der Wissens*gehalt*! Aber *mitexistierend*, nur nicht *anschaulich*, sondern als *wesensmäßig* — wenn auch nicht anschaulich — *'mitexistierend'* gegeben und, *obgleich* nicht anschaulich gegeben, so doch *notwendig* mit*gesetzt* ist der *Akt* des Wissens! Der Akt ist *un*bewußt! *Also gibt es Gegebenheiten, die nicht anschaulich gegeben sind.* Genau ausgedrückt: *Nicht der Akt ist gegeben, sondern nur sein Dasein, präziser sein Daseinmüssen*[6]! — *Bewußt-haben*

[1] A. a. O. S. 205.

[2] Person und Sache. Zweiter Band: *Die menschliche Persönlichkeit.* Zweite, unveränderte Auflage. Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1919. S. 240.

[3] Zend-Avesta. Herausgegeben von Kurd Laßwitz. Dritte Auflage. Leopold Voß, Hamburg und Leipzig 1906. Zweiter Band. S. 350/351 u. 357.

[4] S. 134. [5] Wirklichkeitslehre S. 226.

[6] Vgl. Erkenntnistheorie, Abschnitt B, Kapitel 7, Mitte und Kapitel 2 dieses Abschnitts, S. 393 bis 395.

Digitized by Google

ist also nicht erlebt, sondern lediglich gegeben *(phänomenal!)* ist das Sein des Aktes. — Beim Haben von Bildgehalt ist das Haben (der Akt) aber nicht gegeben (auch nicht unanschaulich), sondern lediglich *hinzugedacht.*

4. ÜBER AKT UND AKTGEGENSTAND

Husserl behauptet die Möglichkeit einer *Mehrheit gleichzeitiger Akte.* Ich leugne sie. Nimmermehr kann ein intentionaler Akt durchdauern, während ein zweiter lebendig ist[1]. Es handelt sich hier vielmehr wie in allen von Husserl charakterisierten Fällen um *blitzartigen Aktwechsel.* Man kann nichts „im Griff behalten"[1], im wörtlichen Sinne. Wenn ich einen Beweis vollziehe, die Prämissengedanken in Schritten durchlaufe usw., liegen in Wahrheit sich stets neu reproduzierende Akte vor, die blitzartig wechseln. Es gibt ferner kein kollektives Lieben[1]. Bei einer Mutter, die liebend auf ihre Kinderschar blickt, handelt es sich nicht um ein vielstrahliges, sondern um ein einstrahliges Lieben, dessen Gegenstand eingliedrig ist, jedoch um eine Vielheit von Liebesakten. Die aktuellen Erlebnisse können auch nicht von einem Hof inaktueller umgeben sein[2]. Ich bestreite die Koinzidenz und behaupte blitzartigen Aktwechsel. Es ist unmöglich, daß wir auf etwas Gegenständliches noch *nicht* gerichtet sind; wir *sind* gerichtet, aber unter Umständen nur für Bruchteile von Sekunden und da unaufmerksam, kraftlos. Es kann nicht sein, daß das „reine Ich" sich einem „Gegebenen" *nicht* zuwendet und es *nicht* erfaßt[2]. *Jedes* „Gegebene" im Sinne Husserls ist *erfaßt,* nur in verschiedenen Intensitätsgraden des Erfassens! Das, dem das Ich nicht zugewendet ist, obwohl es gegeben ist, ist die Gegebenheit *im Unterschied von der Gegenständlichkeit.* Die *Gegebenheit* nur ist es, die im Falle der äußeren Wahrnehmung in der Reflexion auf sie nicht „verraucht", nicht aber die Gegenständlichkeit[2]. Der Hintergrund ferner ist dem im Blick Befindlichen gegenüber nur gegeben, nicht auch gegenständlich, wie Husserl[2] meint. Er kann dies aber, und unter Umständen nur für Bruchteile von Sekunden, werden: während dieser Zeit sinkt dann aber der Vordergrund zu bloßer Gegebenheit herab. Aktregungen *gleichzeitig* mit vollzogenen Akten sind unmöglich. Ebenso ist es eine grund-

[1] Ideen. S. 254, desgl. S. 236 u. 247 — 253 — 251.
[2] A. a. O. S. 63/64 — 127 — 130 — 169.

Digitized by Google

falsche Ansicht, was *Fries*[1] ausspricht, daß ohne ein mannigfaltiges Zugleich in der inneren Wahrnehmung gar keine Vergleichung möglich sei. Nein, blitzartiger Aktwechsel liegt auch hier vor.

Bei der ganzen Frage ist vor allem auch nicht zu übersehen, daß das Achten, Aufmerken, Bemerken im Sinne eines Gerichtetseins zunächst ohne jede Bedeutungsbehaftung erfolgen kann. Es ist *reine* Blickrichtung und als solche kein „Denken". Diese Blickrichtung ist *Aktivität* und zu unterscheiden von dem *Heraustreten* von Anschauungsgehalt, das *ohne* Zutun des Subjektes erfolgt. Die Intention ist nicht der Anschauungsakt. Aber sie ist mit ihm gleichzeitig. Überhaupt ist die Anschauung kein Akt, sondern ein *Zustand:* ein Haben von Anschauungsgehalt. Auf den gehabten Gehalt richtet sich nun ein *Tun*, eine Intention.

Da in einem und demselben Zeitpunkt nur *ein* Akt vollziehbar, und Wahrnehmung selbst ein Akt ist, so kann ein Akt niemals zum Gegenstand einer *Wahrnehmung* werden. Gegenstand der Wahrnehmung kann nie ein zweiter Akt sein, eben der Unmöglichkeit des Zugleichseins wegen. Wohl aber selbstverständlich kann der Akt vorgestellt, also *Gegenstand* werden, nur eben nicht wahrgenommener! *Scheler* ist demnach vollkommen darin zuzustimmen, daß *psychische Akte unwahrnehmbar* und nur in der Reflexion erfaßbar sind[2]. Ausgezeichnet ist seine Charakteristik der Reflexion als „ein Mitschweben des völlig unqualifizierten ‚Bewußtseins von' mit dem sich vollziehenden Akt" [2].

Die Rede vom *„Gegenstand" einer Vorstellung*, im Gegensatz zu ihrem „Inhalt", ist immer noch zweideutig. Wenn *Bolzano* von der Vorstellung „rundes Viereck" sagt, sie beziehe sich auf keinen Gegenstand, so zeigt dies, wie nötig es ist, jene Äquivokation, auch hinsichtlich der Termini „Richten" bzw. „Beziehen", hinwegzuräumen. Es ist *„gehabter Gegenstand"* und *„gemeinter Gegenstand"* zu unterscheiden. Ersterer ist lediglich *Bedeutungsgehalt, Sinn* (Sinn zu denken ganz wertfrei). Nun ist sowohl „rund", als „Viereck", als die Beziehung beider auf einander unleugbar Bedeutungsgehalt, also *„gehabter Gegenstand"*. Die Vorstellung „rundes Viereck" ist demnach eine Vorstellung, die nur einen gehabten Gegenstand hat. Es fehlt ihr aber in *dem* Sinn ein Gegenstand, als nicht mittelst und durch den Bedeutungsge-

[1] Wissen, Glaube und Ahndung. Jena 1805. Neu herausgegeben von Leonard Nelson. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1905. S. 140.

[2] Abhandlungen. II. S. 45 u. 47 — 45. — Vgl. dagegen „Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle". Max Niemeyer, Halle 1913. S. 68.

Digitized by Google

halt hindurch, den der gehabte Gegenstand repräsentiert, ein dem Bedeutungsgehalt Transzendentes gemeint, intendiert wird, besser: als der Bedeutungsgehalt kein ihm *transzendentes Korrelat* hat! Dieses, der *gemeinte Gegenstand* oder Meinungsgegenstand ist nicht *Erscheinungs*gegenstand. Letzterer ist anschaulicher Gegenstandsgehalt, ersterer ist nicht Gegenstand, sondern nur *„gemeint"*[1].

1916 Der *gehabte* Gegenstand kann sowohl anschaulich, wie unanschaulich sein. Anschaulich ist die „Abschattung" im *Husserl*schen Sinne (*diese* perspektivische Verkürzung usw.), unanschaulich das sich Abschattende. Fraglos nur pseudoexistierend ist nun die *Abschattung*. Genau so besitzt aber auch *das sich Abschattende* nicht wahre, transzendente, sondern nur *Pseudoexistenz*. Abschattung und Abgeschattetes sind *beide* pseudoexistent, nur jene anschaulich, dieses „signitiv" im Husserlschen Sinne. Zu behaupten, die „gleichförmig gefärbte rote Fläche" sei von allem Vorgestelltwerden unabhängig, wäre reine Theorie, aber kein deskriptiver Befund. Als unabhängig von allem Vorgestelltwerden ist die gleichförmig gefärbte Fläche lediglich *vermeint*, nicht aber besteht unmittelbar diese Unabhängigkeit. Bestände die Unabhängigkeit ihrer als Gegenstand der Vorstellung, dann wäre sie eben nicht mehr Gegenstand *der Vorstellung*. Die gleichförmige Fläche ist also nichts als gemeinter Bedeutungsgehalt, dem ein transzendentes „Unabhängiges" entsprechen mag, der dieses aber nicht *ist*. Also der Gegenstand *als* Gegenstand ist so phänomenal und pseudoexistent, wie die Abschattung, nur eben nicht anschaulich, sondern unanschaulich. Er ist, als die „Gemeintheit", zwischen die Abschattung und sein Gegenstands*korrelat*, das anzunehmen freilich reine Metaphysik ist, als ein drittes Datum einzuschieben.

5. EMPFINDUNG, GEFÜHL UND WILLE

1921 ‹Es zeugt von sehr geringer psychologischer Bildung, wenn *Lasker* Vorstellung und Empfindung identifiziert und von Empfindungsakten spricht. Die *Vorstellung* ist ein Akt, die Empfindung jedoch nicht; die Vorstellung als *Erlebnis* kann also keine Empfindung sein. Noch weniger kann sie es als *Gegenstand*. Das vorgestellte Ding, das, was in der Vorstellung drinnen ist, ist ein phänomenales Bild, aber keine Empfindung. Die *Empfindung* ist also als *Nichtakt* charakterisiert;

[1] Vgl. *Scheler*, Abhandlungen. II. S. 43.

Digitized by Google

ebenso ist dies das *Gefühl*. Gefühl und Empfindung haben also das Gemeinsame, *Zustände* zu sein, d. h. etwas, das man *ist*, im Gegensatz zu den *Akten* (Denken, Wollen), die etwas sind, das man *tut*. Die Empfindung unterscheidet sich aber auch wieder sehr wesentlich vom Gefühl, nämlich dadurch, daß die Empfindung (Ton, Bewegung, Stich usw.) ein *unfundierter* Zustand ist, das Gefühl (Ärger, Trauer, Freude, Lust, Unlust) dagegen *stets* ein *fundierter* Zustand, d. h. etwas, das sich an etwas anderes heftet.«

Neben den *Intensitäts*unterschieden kommen dem Gefühl, *Hartmann*[1] zuwider, auch noch unendliche *Qualitäts*unterschiede zu. Gerade in der Fülle *dieser* besteht aller Reichtum des Lebens. Das Abwägen verschiedener Gefühlsqualitäten (Lust und Unlust) gegen einander beruht auf den *Gefallens-* und *Befriedigungs*intensitäten, die wieder etwas ganz anderes sind als die *Gefühls*intensitäten. Keine Rede aber davon, daß Lust sich nur auf Empfindungszustände bezieht, wie *Nelson*[2] meint, und daß die Lust ein *sinnliches* Interesse sei, weil sie sich nicht auf Dinge an sich beziehe. Wenn auch nicht auf Dinge an sich, so bezieht sie sich doch aber auf phänomenale Dinge, und nicht bloß auf Zustände und Empfindungen! Es gibt übrigens nicht nur Zustands-, sondern auch *intentionale* Gefühle, Gefühle, die man *für* Jemanden fühlt. Das Fühlen ist gerichtet *auf* etwas. Man erwärmt sich *für* etwas. Es gibt ferner auch *Scheingefühle*[3]. Glänzend sind hier die Ausführungen *Schelers* über *Gefühlsvorstellungen* und *Gefühlserinnerungen*[3]. Wenn ich jetzt traurig bin, kann ich mich früherer Seligkeit erinnern. Dieses Erinnerungsgefühl hat ganz charakteristische Eigenart. Es ist nicht Reproduktion, sondern analog der Vorstellung gegenüber der Wahrnehmung.

Der *Wille* ist nach *Hartmann*[4] unbewußt und nur durch Erwartungsgefühl bewußt repräsentiert. Nein, daneben gibt es auch *Intentionsgefühle*, und diese sind es, die den Willen unmittelbar anzeigen. *Driesch*[5] nennt Wollen eine besondere Form des Erlebnisses „Gedanke". Das ist irrig. Wollen ist ein Erlebnis sui generis. Wollen ist Haben

[1] Philosophie des Unbewußten. Erster Teil. Ausgewählte Werke. Zwölfte Auflage in drei Teilen. Alfred Kröner, Leipzig 1923. Band VII. S. 212 ff.
[2] Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. Erster Band: *Kritik der praktischen Vernunft*. Veit & Comp., Leipzig 1917. S. 391.
[3] Vgl. *Scheler*, Abhandlungen. II. S. 106 — 113 Anm.
[4] Philosophie des Unbewußten. Zweiter Teil. Ausgewählte Werke. Zwölfte Auflage in drei Teilen. Alfred Kröner, Leipzig 1923. Band VIII. S. 47.
[5] Wirklichkeitslehre S. 110.

Digitized by Google

eines Inhalts und Intention auf ihn als einen zu realisierenden (z. B. der Tod eines Feindes). Ich bin gerichtet auf das Verwirklichen. Das Verwirklichtwerden (durch mich oder andere) soll *sein*. Nicht bloß *vorgestellt* wird das Verwirklichtwerden, sondern es ist eine Bereitschaft vorhanden, alle Mittel dazu zu ergreifen, alles in Bewegung zu setzen. Jedoch, dieses Bereitsein ist nicht das Wollen selbst. Das Wollen ist etwas Unzurückführbares, *ein Gerichtetsein nichtvorstellungshafter Art auf einen vorgestellten, als zu realisierend vorgestellten Inhalt. Bejahen* dagegen ist ein Gerichtetsein auf einen realisierten, als zu Recht realisiert vorgestellten Inhalt.

B. LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

1. DIE ENTSTEHUNG DER REINEN ODER FORMALEN BEGRIFFE (STAMMBEGRIFFE, KATEGORIEN)

‹Alle Philosophie, meint *Lasker*, müsse ein Fundament haben: einen *Inbegriff von elementarsten Begriffen*, ohne dessen Klärung das ganze Gebäude auf tönernen Füßen ruhe. Diese letzten Begriffe — also Begriffe wie „Bestimmtheit", „Wahrheit", „etwas", „oder", „und", „aber" — seien nicht definierbar. Jedes denkende Wesen bringe sie eigentlich mit. Ohne Begründung steht diese Behauptung bei *Lasker*; ihr Nachweis, der nunmehr versucht werden soll, erhellt das *Wesen des Denkens* überhaupt.

Die Frage ist also: *Wie entstehen die Stammbegriffe* „dies da" — das Aristotelische τόδε τι — „etwas", „und" usw.?› — Gegeben sind zunächst reine Anschaulichkeiten, etwa ein Glas Wasser, das ich lediglich *sehe*, ohne das geringste Verstehen und Denken. Dieses Glas Wasser befindet sich also im Anschauungsstrahl und besitzt damit phänomenales Sein, was eben heißt: Sein im Strahl. Als solches ist es reiner Anschauungsgehalt, an dem von Sinn gar nichts ist: der rein anschaulich gegebene Gegenstand „Glas Wasser" ist als solcher etwas gänzlich *Rätselhaftes, Unbegriffenes, Sinnloses*. Soll er aus der Sinnlosigkeit heraustreten, dann bedarf es hiezu *besonderer*, zu dem bloßen gedankenlosen Anschauungsakt hinzutretender, Sinn setzender und mit ihm die nackte Anschaulichkeit umspinnender *intentionaler Akte*, Denkakte. Daß dem Geist Anschaulichkeit gegenübersteht, stellt ein gegebenes Verhältnis dar, dessen reine Tatsächlichkeit genügt, um nach der okkasionalistischen Grundgesetzlichkeit alles Psychischen, ja alles

Digitized by Google

Seins überhaupt, nun als Effekt *aus dem Nichts* diese Akte, also etwas, das in den Gegebenheiten keinen Grund seines Seins hat, herausspringen zu lassen.* Die Denkakte haben einen Inhalt, ihren *Gegenstand*, d. h. es ist von Hause aus etwas in ihnen drinnen, in der Weise wie ein vorgestellter Elefant *im* Vorstellungsstrahl drinnen ist, und dieser Inhalt bzw. Gegenstand ist ein Sinn.* Sinn kommt also erst durch diese Denkakte, in denen ich gerichtet bin auf den anschaulichen Inhalt „Glas Wasser", und zwar kommt dieser Sinn dadurch, daß sich Momente an der sinnfreien, alogischen Gegenständlichkeit, z. B. das Moment des faktischen, sinnlos anschaulichen *Gesetztseins* des *anschaulichen* Gegenstandes zufolge der gezeigten Gesetzlichkeit *sich* im sinnhaltigen Akt *reflektiert* in Gestalt einer *un*anschaulichen, aber eben die bloße Anschaulichkeit umspinnenden, reinen *Bedeutung*, ausgedrückt etwa durch das „τόδε τι", d. h. „dies da" oder auch „ein etwas". Jetzt, damit, habe ich etwas *Allgemeines*. Der Bedeutungsgehalt, der dazu dient, die reine Rätselhaftigkeit zu überwinden, ist ebenso *wesensmäßig allgemein*, wie der anschauliche Gehalt ein *individueller*, konkreter ist, begründet jeweils durch die Natur der entgegengesetzten setzenden Akte. ⟨Im Anschauungsakt kann nur etwas Individuelles, in den Bedeutungen wie „Gegenstand", „das Gegebene", „etwas" als Gegenständlichkeit tragenden Denkakten, den *Akten zweiter Klasse*, die also — 'das liegt im Begriff ihrer Entstehung aus dem Nichts' — in keiner substantiellen Verbindung, sondern nur in faktischer Beziehung zum Anschauungsakt stehen, nur etwas ganz Allgemeines enthalten sein. Das „Etwas" dieser Akte ist ein *reiner Gedanke*, ohne Ausdruck, d. h. Wortklang, ein wortfreier Sinn.⟩* Der Sinngehalt der sinnverleihenden Akte ist also der *Reflex* entsprechender Momente der Anschaulichkeit. ⟨Nur in ihnen, die mit diesem Sinngehalt, dieser primitiven Bedeutung „etwas" das Anschauliche *erfassen*, das Alogische in die Sphäre des Logischen, des Sinns hereinziehen, spiegelt sich das individuelle, einzelne, gegebene Gesetztsein, bildet sich der *allgemeine* Begriff „etwas", der nun *alle* Einzelheiten erfaßt. *Daß sie etwas Gegebenes ist*, die Anschaulichkeit, kommt erst im *Denk*akt zum Bewußtsein!

Diese elementarsten Bedeutungen wie „etwas" — „etwas" ist der allerallgemeinste Begriff — sind nun *„reine Bedeutungen"*, d. h. sie sind nichts an der Anschaulichkeit, sondern etwas in der Sphäre des Begrifflichen, was sich nur an der Anschaulichkeit abgespiegelt hat.

Digitized by Google

Als reine oder *formale* Bedeutungen können nur die *Stammbegriffe* oder *Kategorien* angesprochen werden, zu denen auch die Partikeln, Präpositionen und Konjunktionen (oder, und, aber, weil, trotz) gehören.)*

Die Entstehung dieser Bedeutungen vollzieht sich überall in entsprechender Form in der geschilderten Weise. Wie das anschauliche *Gesetztsein* den Sinn „etwas" oder „dies da" anschießen ließ, so das anschauliche „Zusammen" den Sinn „und", der wiederum ein *allgemeiner* ist und wiederum das anschaulich Gegebene umspinnt. Auch der *Beziehungs*gedanke[1] setzt, genetisch betrachtet, Beziehung als sinnliches Moment nackter, unbegriffener Anschaulichkeit voraus. Auf Grund dieser Anschaulichkeit entspringt aus dem Nichts — alle Erkenntnis beginnt wohl mit der Erfahrung, entspringt aber nicht alle aus ihr — der Beziehungs*gedanke* als gedankliches, logisches Korrelat des singularen, nackten, sinnlosen, rätselhaften Anschauungsmoments Beziehung, so wie der Etwas- oder a-Gedanke auf Grund des anschaulichen Gesetztseins. Ist ein solcher Gedanke nun angesprungen, dann habe ich den *Gegenstand* Beziehung oder Etwas oder a, und dieser *Gegenstand* a, Etwas, Beziehung ist, weil er nicht Anschauung, sondern Begriff ist, Sinn ist, *allgemein. Jeder Begriff ist ein Allgemeines.* Was nur überhaupt in den Geist eindringt, ist abstrakt. *Jede* Vorstellung ist abstrakt (*Hegel*)! Es gibt nur *allgemeine* Vorstellungen (gegen die *Nominalisten*). *Der Begriff ist das Wesen. Seine Anschauung ist Wesensschau* und vermittelt Notwendiges und Allgemeingültiges, obwohl die Wesensschau voraussetzt Einzelanschauung. *Auf Grund gegebener individueller Anschaulichkeit, bei Gelegenheit des Besonderen, springt das Allgemeine aus dem Nichts! Nicht* aber ist das Allgemeine, wie *Rehmke*[2] meint, *im Wahrgenommenen verborgen*! Grotesk ist dieser Gedanke! Nein, noch einmal und immer wieder *Kant*: Wenn auch alle Erkenntnis mit der Erfahrung *beginnt*, so...! Schöpfung aus dem Nichts *ist* möglich, trotz *Rehmke*[2]. Das Allgemeine ist das selbsttätig Erworbene. Wie recht hat *Sokrates*[2], daß wir Allgemeines nicht durch die Wahrnehmung, sondern nur durch das Denken haben. Das Denken ist Erfassen von Allgemeinem, also in der Wahrnehmung nicht Gegebenem. Und wie recht hat *Driesch*[3], daß *alles* über das *bloß* An-

[1] Vgl. *Lasker*, Die Philosophie des Unvollendbar. Veit & Comp., Leipzig 1919. S. 428. [2] Grundwissenschaft. S. 491 — 494 — 489/490.
[3] Wirklichkeitslehre. S. 236/237.

Digitized by Google

schauliche Hinausgehende bedeutungs-, sinnhaft ist, oder Sinn, Bedeutung mit einschließt. Bei Gelegenheit von Einzelanschauung springt Bedeutungsdenken aus dem Nichts, nicht aber „wirkt", wie *Rehmke*[1] meint, ein schon vorgegebenes Denken das Allgemeine, die Bedeutung. Die — ipso actu physiologisch repräsentierten — logischen Prozesse, die allgemeinen Begriffe springen aus dem Nichts, jedoch *ausgelöst durch Gegebenheiten*. Die Einzelanschauung ist der *Ansatz* der Wesensschau. Von ihm aus, indem aus dem Nichts der *Begriff* springt, erhebt sich das aus dem Nichts springende, zum Anschauen hinzutretende Denken aus der Singularität zur Allgemeinheit (Wesen). Der so erfaßte Sachverhalt a ist a ist *nicht* begründet in der Einzelanschauung, der nackten — wie könnte im Singularen das Allgemeine begründet sein? —, sondern in der *Bedeutung* „etwas". Daß eine gegebene Anschaulichkeit ein *Etwas* ist, dieser *Gedanke* liegt nicht in ihr, er springt aus dem Nichts, d. h. ist reine Bedeutung, wie „verschieden" oder „gleich" usw. Das wesentliche ist, daß schon auf die *erste* Anschauung hin, also nicht erst durch Vergleichung, *allgemeine* Bedeutungen (wie „etwas") aus dem Nichts springen. *Das ist Denken*. Dabei fungiert nicht, wie *Steiner*[2] meint, das menschliche Bewußtsein, das Ich, als Vermittler zwischen Denken und Beobachtung. Es gibt überhaupt keinen Vermittler, denn das Denken entspringt eben aus dem Nichts! Der *Gedanke* „Etwas" hat zum Inhalt etwas Allgemeines, nichts Besonderes. Ebenso der Gedanke „Art", „Bestimmtheit" usw. Zuzugeben ist, daß der Gedanke „Art" (besondere Gegenständlichkeit) erst bei Gegebenheit *mehrerer* Anschaulichkeiten aus dem Nichts springt. Dieser „bestimmte" Gegenstand kommt in seiner Bestimmtheit erst bei Anschauung verschiedener Gegenstände zum Bewußtsein. Dann springt die allgemeine Bedeutung *„bestimmt"* aus dem Nichts. *Sie entspringt erst auf Grund einer bzw. mehrerer Anschaulichkeiten, ist aber selbst gänzlich unanschaulich.*

Wesensschau ist also *Haben von Bedeutung*, und zwar von allem in ihr liegenden Gehalt (z. B., daß a a ist). Bezüglich des Bedeutungserfassens kann ich mich nicht täuschen[3], weil es Erfassen nicht von in der Einzelanschauung Gegebenem, sondern von aus dem Nichts dazu gebrachtem Allgemeinem ist. Die mathematischen Wahrheiten

[1] A. a. O. S. 495 bis 496 bis 498.
[2] Freiheit. S. 60.
[3] Vgl. *Driesch*, Wirklichkeitslehre. S. 17.

Digitized by Google

werden nicht, wie *Driesch*[1] meint, an der Natur entdeckt, sondern aus den bei Gelegenheit einer Einzelanschauung aus dem Nichts gesprungenen *Bedeutungen* herausgeholt. *Darum* ist Mathematik anwendbar auf Natur. Es ist richtig, daß gegenüber den „mittelbaren Naturordnungszeichen" (Kausalität, Substanz), die erst im Werden erwachsen, die „Urordnungszeichen" (Etwas, Grün) unmittelbar (mit der Anschaulichkeit) gesetzt sind[1]. Die Urbedeutungen sind „jenseits von a priori und a posteriori"[1]. Sie springen aus dem Nichts. Urordnungssetzungen sind „unverbesserbar", jenseits von „Irrtum"[1].

2. DAS ALLGEMEINE

Wie alle Begriffe Allgemeines sind, so ist alles Allgemeine Begriff. Es gibt keine *allgemeinen Gegenstände* und *Wesen* im Sinne *Husserls* und *Schelers*. *Allgemeingegenstände* zu behaupten, ist purer Mystizismus.* Die Spezies ist ein Inbegriff von Merkmalen, aber kein Allgemeingegenstand.* Das *„Wesen"* ist nicht eine konkrete Eigenschaft eines Gegenstandes, z. B. Daumenbeweglichkeit, oder Vernunft oder Hirnherrschaft beim Menschen, und der Begriff das zugeordnete Bedeutungskorrelat des *Wesens* eines Gegenstandes, das Wesen ist vielmehr der Begriff selbst. Eine Wesenheit oder Washeit, sagt *Scheler*[2], sei als *solche* weder ein Allgemeines noch ein Individuelles. Das Wesen „rot" z. B. sei sowohl im Allgemeinbegriff „rot", wie in jeder wahrnehmbaren Nuance dieser Farbe mitgegeben. Nein, der Allgemeinbegriff, besser der Begriff, *ist* das Wesen; dieses ist Bedeutungsgehalt und als solcher wesensmäßig allgemein. Wir können ferner eine bestimmte Rotnuance phantasieren und uns anschaulich vergegenwärtigen, nicht aber Rot überhaupt. Dieses ist nur von jeder seiner wahrnehmbaren Nuancen in ideierender Abstraktion zu gewinnen. *Gegeben* ist Rot lediglich als Begriff bzw. als ein ihm entsprechender Sachverhalt: als der Sachverhalt, daß diese Nuance Nuance der Farbe Rot, d. h. Ausschnitt eines bestimmten (eben „Rot" geheißenen) Teil-Kontinuums des Spektrums ist, und daß in diesem Ausschnitt des Spektrums Ähnlichkeit besteht. Was die Unterscheidung zwischen Begriff und Wesen bei *Husserl* veranlaßt hat, ist wohl dieser Umstand, daß im εἶδος

[1] A. a. O. S. 16 — 231 — 232 — 235.

[2] Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. I. Teil. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Herausgegeben von Edmund Husserl. Max Niemeyer, Halle 1913. Erster Band. Teil II. S. 447.

Digitized by Google

neben reinem Gehalt noch ein *Sachverhalt* gesetzt ist, beim „Rot", eben daß ein bestimmter Ausschnitt des Spektrums von diesem Verwandtschaftscharakter getragen ist. Aber nicht steckt irgend ein „Allgemeines" *in* ihm. Rot ist also als Teil des Spektrums *kein* allgemeiner Gegenstand, sondern ein Sachverhalt. „An sich"[1] existiert das Rot, überhaupt der Farbenkörper, ebenso die Tonleiter lediglich als eine Reihe von Formeln (über Schwingungszahlen, Wellenlängen usw.). Es gibt kein „Wesen" Farbe. Aus welchem Stoff sollte es auch sein? Es gibt nur physischen, spirituellen und Sinn-stoff. Letzterer ist *in* Spirituellem! Das Wesen Farbe ist lediglich möglicher Sinnstoff (Bedeutung). „Keine Farbe ohne Ausdehnung" zielt primär auf alle konkreten Farbigkeiten, auf aktualisierte, reelle und potentielle, sekundär auf den Begriff, die Bedeutung „Farbe". Ebenso sind „Ding"[1] und „Gleichheit" *nur* Begriffe, nicht allgemeine Gegenstände.

Es ist der Irrtum *Rehmkes*[2], zu meinen, das Allgemeine sei in rebus. Die besondere Größe (z. B. 15 cm) ist lediglich konkretes Einzelnes, Moment am anschaulichen Gegebenen, nichts Allgemeines, wenn auch genau *so* an anderem Einzelnen sich vorfindend[2]. In zwei Fällen[2] ist das Moment 15 cm *jeweils* ein individuelles! Erst der nach okkasionalistischem Prinzip aus dem Nichts springende logische Reflex enthält Allgemeines, d. h. Bedeutung. „Größe überhaupt"[2] dagegen ist natürlich keine *gegebene* Dingbestimmtheit. Im *Gegebenen* findet sich *nur bestimmte* Größe als Einfaches! Dann ist natürlich auch nicht „Bestimmtheit" eine Bestimmtheit des Gegebenen, weil ja Allgemeines. Nur als *Bedeutung*, nicht als *Moment*, ist „Bestimmtheit", „Klein", „Grün" Allgemeines[2]. In sich verändernden Dingen kann also nichts Allgemeines (wie Größe überhaupt) verharren[2], und Allgemeines ist auch nichts „mehrmalig Gegebenes"[2]: jeder Begriff müsse sich als mehrmalig Gegebenes bieten[3]! Nicht „unvergänglich"[3] ist das Allgemeine, wohl aber „zeitlos"[3]; eben deshalb jedoch unwirklich. *Driesch*[4] sagt zwar auch, daß es keinen allgemeinen Winkel in der Natur gebe, „Diesheit" aber, oder „Verschieden" sei dagegen ein Allgemeines. Nein, es gibt nur Verschiedenheitseinzigkeiten, und Diesheit ist keine Bestimmtheit in der Natur, sondern lediglich eine Bedeutung, *mittelst* deren Bestimmtheit (z. B. rot) gemeint wird. *Es gibt in der Natur nur Ähn-*

[1] Vgl. *Scheler*, Formalismus. I. S. 449 — 448.
[2] Grundwissenschaft. S. 485 — 132 — 135 — 165 bis 167 — 473 — 150 — 142.
[3] A. a. O. S. 381 — 418 — 383.
[4] Wirklichkeitslehre. S. 144.

Digitized by Google

liches und Gleiches, aber nicht Allgemeines. Auch nicht „denselben Bau" eines Organismus[1]. Derselbe Bau ist eine Bedeutung und meint einen Typus, bei dem gewisse Momente unbestimmt gelassen sind (*diese* Länge oder Dicke). Den Typus (das Allgemeine) *ohne* Bestimmtheit der Momente — nur so ist er ein Allgemeines — gibt es aber in der Natur nicht. *Das Allgemeine ist lediglich Bedeutung, der in der Natur Einzelnes, vieles Einzelnes untersteht.* Von Ganzheit[1] im Sinne von Teleologie ist dabei gar nichts. Niemals ist das Allgemeine ein naturwirkliches Überding. Die Entelechie[1] (Spezies) ist nichts Allgemeines, sondern die (die „Arten" und „Gattungen" bedingende) mit einer bestimmten Konstitution von Materie gesetzte, aus dem Nichts springende Form, zu wollen, zu empfinden, zu denken. Die Universalien sind potentielle Bedeutungen. Ebenso die Ideen[2]. Es gibt nur Fälle von Ideen, denen die Ideen, die ja nur Bedeutungen sind, zugeordnet sind. Der Dichter[2] aber nimmt die Idee als schicksaltragendes Lebewesen. Das „äonische Leben"[2] ist lediglich das Reich der (zu Unrecht) beseelten Bedeutungen. Also wohnt auch im Welthintergrund keine „Güte" als Naturkraft.

Lotze endlich meint, das Allgemeine sei in Rot usw. unmittelbar empfindbar. Nein, nur eine Ähnlichkeit des Zumuteseins liegt vor. Daraus resultiert eine fundierte Empfindung. (Analogon: Kombinationstöne!) Diese aber ist nicht selbst ein Allgemeines!

3. DIE ENTSTEHUNG DER MATERIALEN BEGRIFFE

Im Gegensatz zu den reinen oder formalen Bedeutungen sind nun alle andern Begriffe *nicht rein signitiv,* sondern weisen *neben* den Sinnelementen *Bildelemente* auf. *Husserl* beachtet das nicht. Er meint, solch ein materialer Begriff, z. B. „Flüssigkeit" oder „Wasser", sei ebenfalls „reine Bedeutung". Das ist ein großer Irrtum. Der Begriff „Flüssigkeit" oder „Wasser", überhaupt *alle Begriffe von Anschaulichem sind nicht reiner Sinn, nicht reine signitive Bedeutung, sondern enthalten Außerlogisches, Bildhaftes.* „Blau" usw. kann niemals „rein bedeutungshaft" sein, wie auch *Driesch*[3] meint, vielmehr ist hier stets ein *Bildkern.*

[1] A. a. O. S. 147 — 148 — 161.

[2] Vgl. *Blüher,* Die Aristie des Jesus von Nazareth. Kampmann & Schnabel, Prien 1921. S. 198 — 200 — 234.

[3] Wirklichkeitslehre. S. 14.

Digitized by Google

Diese materialen Begriffe entstehen erst beim Gegebensein mindestens zweier in irgendwelcher Hinsicht übereinstimmender anschaulicher Objekte, also z. B. beim Gegebensein eines Glases Wasser und eines Glases Wein. Die reine Anschaulichkeit darstellenden Inhalte dieser beiden Gläser weisen eine Ähnlichkeit auf, weil beide Flüssigkeiten sind; sie sind sich gleich *im* Flüssigsein. ‹Im Flüssigsein sind sie sich ähnlich, aber nicht in dem *bestimmten* Flüssigsein Wasser oder Wein, sondern im Flüssigsein *überhaupt*, d. h. in einem Flüssigsein *abgesehen von der Besonderheit*, von der bestimmten Färbung. *Was* ist nun dieses *Flüssigsein*, diese *allgemeine* Flüssigkeit? Als Allgemeines wäre sie ja, wie wir wissen, ein reiner Begriff, und daß sie dies, nämlich ein reiner Begriff, tatsächlich sei, würde eben auch *Husserl* sagen. *Wo* aber wäre dann das allgemeine Flüssigsein? An der individuellen, gefärbten Flüssigkeit Wasser und der individuellen, gefärbten Flüssigkeit Wein kann das Allgemeine „Flüssigkeit" *nicht* sein, denn, wie wir ebenfalls wissen, kann an der individuellen Einzelheit nichts Allgemeines sein, *Rehmkes* Ansicht entgegen, nach der die Flüssigkeit am Glas Wein eine *Einheit* aus allgemeiner Flüssigkeit und dieser Besonderheit der speziellen, gefärbten Flüssigkeit wäre. Das ist sie aber gewiß nicht, sie ist vielmehr ein *Einfaches*, nämlich *nur* etwas Spezielles.›* 'Die allgemeine Flüssigkeit, in der die beiden Flüssigkeiten sich ähnlich sind, kann also kein Begriff, keine Bedeutung sein; dies auch schon deshalb nicht, weil ja zunächst nur reines, ganz gedankenfreies Anschauen vorliegt.' Daß das Flüssigsein — und das ist die Hauptsache — also nichts am anschaulichen Objekt, daß dort nur *bestimmtes*, so und so gefärbtes Flüssigsein ist, steht fest. Wie kommen wir aber auf das Allgemeine, das Ähnliche?* Das geht folgendermaßen vor sich. Bei unserem rein anschaulichen, völlig denkfreien Gerichtetsein auf die Flüssigkeit Wasser können wir von der Bestimmtheit, von der Farbe *absehen*. ‹Dann tritt in der Anschauung das Flüssigsein als Moment, aber als τόδε τι heraus, ja nicht als Allgemeines[1]! Das Allgemeine kann nur im Denken sein, dessen Wesen darin besteht, nur Allgemeines zu haben; unser Absehen in der puren Anschauung ist aber noch kein Denken: wir sehen, aber *sehen*, eben nur das *Flüssigsein* an. Das Flüssigsein haben wir nur durch unsere *Anschauung her-*

[1] Vgl. auch *Schleiermacher*, Dialektik. Aus dem Nachlaß herausgegeben von L. Jonas. Sämtliche Werke. G. Reimer, Berlin 1839. Vierter Band. Zweiter Teil. S. 75.

Digitized by Google

ausgehoben.〉* Es ist also als etwas rein Anschauliches, nicht Sinnhaftes in *Anschauungsakten*, d. h. denkfreien Akten, Gegebenes. Sind nun *zwei* verschieden gefärbte Flüssigkeiten, Wasser und Wein, anschaulich gegeben, dann läßt *die in der Anschauung gegebene* (aber *damit* eben noch nicht *gedachte*) *Ähnlichkeit* die Aufmerksamkeit sich richten auf das Flüssigsein des Wassers oder des Weins, wobei abstrahiert wird, nicht *geachtet* wird auf die Besonderheit der Flüssigkeit. Jenes Flüssigsein erhalten wir also dadurch, daß es anläßlich der in der Anschauung *sinnfrei, unbegriffen gegebenen* Ähnlichkeit zufolge eines nunmehr auf ein beliebiges der Objekte gerichteten Aufmerksamkeitsaktes, der *die Besonderheit* des Flüssigseins unter den Tisch fallen läßt, *ins rein gedankenlose, nur anschauende Bewußtsein springt.*

Durch die keineswegs einen Denkakt ausmachende, rein innerhalb des Anschauungsaktes sich vollziehende und ihm angehörende Attention, die also vom Besonderen absieht und nur das Flüssigsein präsent hat, ist nun demnach noch in gar keiner Weise etwas Allgemeines erfaßt. 'Denn die individuelle' Flüssigkeit ist ja eben nicht, wie *Rehmke* lehrt, eine Einheit aus allgemeiner Flüssigkeit und dieser Besonderheit, sondern sie ist ein Einfaches, an dem jetzt der Anschauungsakt nur eben *absieht* von[1] etwas, sie aber in keiner Weise etwa Mit-zusammensetzendem[2]. Wir haben also immer noch nichts Allgemeines, sondern immer noch nur ein ganz *bestimmtes Einzelnes*, immer noch keinen Begriff, keinen „Sinn", sondern immer noch etwas rein *Gedankenloses*, reine, sinnlose Anschauung. Andererseits ist das *Wort* „Flüssigkeit" ebenfalls entweder sinnloser Laut oder sinnlose Schriftzeichen-Anschauung. Wo ist dann aber der Sinn? Denn Sinn muß es geben, den Sinn „Flüssigkeit *überhaupt*", also abgesehen von dieser bestimmten Färbung und diesen bestimmten Maßen. Bis jetzt ist das Flüssigsein nichts anderes als heraustretendes, durchaus individuelles, konkretes Moment, an dem die Anschauung von der Besonderheit, 〈vom Dasein〉*, nur eben *absieht, ohne* daß das Moment ohne die Besonderheit, am anschaulichen Gegenstand als ein *Allgemeines* ein Dasein haben könnte. Allgemeinheit kann der Flüssigkeit erst zukommen in ihrem *Reflex*. Und hier wirkt sich wieder die okkasionalistische Grundgesetzlichkeit aus, nach der mit dem Gegebensein der anschaulichen, zunächst völlig sinnlosen Ähnlichkeit zwischen den einzelnen Momenten erstens

[1] *I. N. w.*: „von in keiner Weise es etwa mit Zusammensetzendem".
[2] Vgl. *Schleiermacher*, a. a. O.

Digitized by Google

einmal die reine Bedeutung *„Ähnlichkeit"* sich reflektiert, und andererseits das *„Worin"* der Ähnlichkeit, das also zunächst als *sinnloses* anschauliches Moment im Anschauungsakt gegeben ist, nunmehr als *Bildelement umsponnen* wird von, *gefaßt* wird mit *reinen Bedeutungen*, Bedeutungen von Beziehungen, Hindeutungen, Verbindungen usw. Im vorliegenden Fall *tritt zu dem genannten rein anschaulichen Moment „Flüssig"*, aus dem die Bestimmtheit herausgehoben ist, also zum „Bildelement", *aus dem Nichts heraus* eine *reine* Bedeutung ohne Anschauungskern, die *„so seiend"* heißt, und die besagt „eine gegebene Gegenständlichkeitsart besitzend", eventuell „so beschaffen seiend, wie dieses hier beschaffen ist", „eine vorliegende Beschaffenheit habend"! Diese Worte haben zusammen ganz denselben Sinn wie „so seiend", und worauf es hier ankommt, sind natürlich nicht die Worte, sondern eben der Sinn. Das Wort kann man ja, wie *Husserl*[1] so treffend bemerkt, *vergessen*, ohne den Sinn zu verlieren! Den *Sinn* denken wir und die Worte stellen wir anschaulich vor, nicht denken wir, wie *Erdmann* meint, nur in *Worten*! Das ist absurd. In *Bedeutungen* denken wir! Die Bedeutung „so seiend" nun ist gänzlich nackter, körperloser Sinn, ist *reine* formale Bedeutung.

Außerdem kommt nun aber noch eine weitere Prozedur: die des *Sinns*[2].* Außer den Denkakten mit den reinen Bedeutungen „Ähnlichkeit" und „So seiend" tritt *vor allem* noch *ein die nackte individuelle, in den Begriff aufgenommene Anschaulichkeit, das ganz sinnlose, denkfreie Einzelne, als allgemein, d. h. also das τόδε τι, das Bildelement als Bedeutung nehmender, auffassender Denkakt heran.* D. h. der *Begriff* „Flüssigkeit" springt als Sinn, also als Allgemeines aus dem Nichts. *Jetzt erst* haben wir also den *Begriff* „Flüssigkeit". Es erhellt hieraus, was *Vaihinger* übersehen hat, daß *in* und *mit* der *Begriffsbildung als solcher 'eine individuelle Anschaulichkeit zur Allgemeinheit erhoben wird'*. Der Begriff ist also das Sinnkorrelat eines Anschauungsgehaltes, d. h. einfach der Anschauungsgehalt *als* Allgemeines (d. h. Bedeutung) genommen! Das angeschaute Wasser wird zum *Begriff* Wasser, wenn ich es denke *als* Allgemeines, „So seiendes". In Wahrheit *ist* das Anschauliche aber nichts Allgemeines! In Wahrheit ist mit dem denkenden Erfassen des Flüssigseins

[1] Ideen. S. 257.

[2] *Hiezu gehört doch wohl auch schon das Hinzutreten der reinen Bedeutungen. Kerler bezog diesen Satz jedoch ausdrücklich nur auf das Nachfolgende. Er wurde deshalb an dieser Stelle eingeführt.*

Digitized by Google

unter Absehung von Besonderheit *nichts* Allgemeines erfaßt, sondern *durch* Allgemeinheiten etwas *Konkretes*, nämlich das individuelle Flüssigsein unter Absehung von Besonderheit. *Das Allgemeine, der Begriff „Flüssigkeit" ist also nichts anderes, als eben — eine Fiktion!* Es wird so getan, als ob es etwas Allgemeines gäbe, das es aber tatsächlich nicht gibt. Treffend sagt *Vaihinger*[1]: „Es gibt nur einzelne Hunde, keinen Hund überhaupt." Aber: „Vermittelst der *Fiktion* eines allgemeinen Dings ist es dem Denken möglich, viel rascher und sicherer zu operieren, als wenn es alles Einzelne stets einzeln aufzählen müßte. Falsch ist die Auffassung unter der Dingkategorie — aber nützlich!" Diese Fiktionen dienen also zur Erfassung nackter, sinnloser Anschaulichkeit, zur Überführung von Sinnlosigkeit in Sinn in der Form, daß der rein anschauliche Gegenstand, Wasser etwa, durch den Bild- und Anschauungsgehalt, aber 'durch den' *fiktiv als Bedeutungsgehalt* gefaßten, mit Stammbegriffen der erwähnten Art umsponnenen, 'so der' Gesamtsinn „Wasser" 'gewordenen' gedacht wird. Und das heißt nichts anderes, als daß er als eine *Vereinzelung* des im Begriff „Wasser" gefaßten Allgemeinen begriffen wird. Mit dem auf Grund einer Einzelanschauung erworbenen *Begriff*, der allgemeinen Bedeutung „Flüssigkeit" bin ich nun in der Lage, an andere Erscheinungen heranzutreten.* Jetzt kann ich denken, Erfahrung gestalten, die Welt bewältigen.* Im Laufe der wissenschaftlichen Entwicklung kann nun der Begriff Flüssigkeit abstrakte Merkmale in sich aufnehmen 'und' z. B. 'den Sinn annehmen' „Aggregatzustand der Materie, bei bestimmter Temperatur eintretend". Dabei entfällt aber das Bildelement keineswegs, denn ohne dasselbe könnte kein Mensch eine Flüssigkeit als Flüssigkeit erkennen. Alle wissenschaftlichen Begriffe setzen also das Alogische, den anschaulichen Kern voraus.* *An allen speziellen oder materialen Begriffen sind also a) Bildelemente, b) Sinnelemente zu unterscheiden,* wobei das Sinnelement „soseiend" bedeutet. Auch die sogenannten abstrakten Begriffe, wie Religion, Sittlichkeit, Kultur, *Husserls* „signitive Begriffe", sind keine bloßen Bedeutungen, sondern aus Elementen der *beiden* Arten zusammengesetzt, sind ohne, *allerdings fiktiv allgemein gefaßte Bildelemente* nicht realisierbar, ohne sinnlichen Anschauungskern nicht möglich. Beim Begriff „Religion" etwa ist ein anschaulich herstellbarer, phänomenaler Hingabeakt an die Gottheit vorliegend. Ich muß die Anschaulichkeit haben, ohne sie kann ich nicht

[1] Die Philosophie des Als Ob. Dritte Auflage. S. 401 u. 403.

Digitized by Google

verstehen, was mit „Flüssigkeit" oder „Religion" gemeint ist.* Wie keinen Begriff ohne sinnliches Element, so gibt es andererseits aber eben auch keinen Begriff ohne Sinnelement: alle Begriffe sind allgemein, und das Allgemeine ist immer nur im Denken, nie am anschaulichen Gegenstand[1].*

Grundfalsch ist also die Ansicht *Schleiermachers*[2], nach der der Begriff das Urteil voraussetzt. Nein, Anschaulichkeit ist gegeben, z. B. Wasser. Attentional ist das konkrete Flüssigkeitsmoment in der *Anschauung* als ein Individuelles gehabt. Dieses wird, obwohl konkret, im hinzuschießenden Akt *„als"* Allgemeines gefaßt, also als Bildelement plus Gedanke „so seiend" („es"). Dabei ist aber nichts von Urteil. Also geht keineswegs das Urteil dem Begriff voraus. Von einer Indifferenz von Urteil und Begriff als ursprünglich gegeben kann keine Rede sein[2].

Der Vorgang des anschaulichen Denkens, der die materialen Begriffe liefert, ist also der folgende[3]. Z. B. dem konkreten beweglichen Daumen steht die Möglichkeit einer vorstellungsmäßigen Erfassung gegenüber. Dann ist im Vorstellungsstrahl eine konkrete Dicke (eventuell unter Unterdrückung der Farbe usw.). Dabei ist aber von Bedeutung, von Sinn noch gar nichts. Zu Sinn wird dieses Anschauliche erst, wenn es durch allerallgemeinste Bedeutungen wie: „soseiendes", „etwas" usw. erfaßt wird. Der anschauliche Inhalt „Ausdehnung" — gänzlich unverstanden — ist dann umsponnen von Sinngehalt. Es ist also ein alogischer Kern in solchem Sinn. Ebenso beim Begriff „selbstlos". Das Alogische ist hier ein anschaulicher, wenn auch noch so vag gegebener Akt selbstloser Hingabe, vielleicht nur ein Anklingen. Ebenso natürlich bei Begriffen wie „Bewegung" usw. Angewandt nun auf die Bewegung des Mannes um den Baumstamm, der ihm ein Eichhörnchen verdeckt, das seiner Bewegung stets so folgt, daß es verdeckt bleibt. *James* meint, wenn man von dem Mann sage, er gehe ums Eichhörnchen herum, so komme es ganz darauf an, was man unter „herumgehn" verstehe. Verstehe man darunter, vom Norden des Eichhörnchens zu

[1] Vgl. auch *Hans Blüher*, Gesammelte Aufsätze. Eugen Diederichs, Jena 1919. S. 55.

[2] Dialektik. S. 83 — 84.

[3] *Diese zweite Darstellung harmoniert schon nicht mehr vollkommen mit der ersten, ausführlichsten, die die letzte, endgültige der Kerlerschen Fassungen der Problemlösung darstellt. Der jetzt folgenden Form liegen ältere, jedoch von Kerler nach dem neuesten Standpunkt durchkorrigierte Entwürfe zugrunde.*

Digitized by Google

seinem Osten, Süden, Westen, Norden sich bewegen, dann gehe er herum. Kein Mensch versteht das unter „herumgehn". Denn sonst ginge das Eichhörnchen ja um sich selbst herum, und der Mann, wenn er *neben* dem Eichhörnchen ginge, ebenfalls um dieses herum. Tatsächlich besteht nun ganz unabhängig von aller Definition die Möglichkeit eines wortlosen Denkens die Bewegung des Mannes und des Eichhörnchens. Es besteht weiter die Möglichkeit einer wortlosen Beurteilung dieser Bewegung in der Form, daß die Bewegung als *anschaulicher* Sinn*kern* umsponnen von formalen Bedeutungen wie „so seiendes", „etwas" gegenständlich ist. Damit ist sie aber immer noch nicht *Begriff*, sondern nur erst *gedachter* anschaulicher Inhalt, aber *konkreter*, nur umsponnen mit allerallgemeinstem Sinn („so", „und" usw.)! Denken kann man, genau genommen, den Sinn*kern* freilich nicht. Aber er ist kein sinnliches Datum (Empfindung), sondern phänomenale Gegebenheit, die wenigstens *um*dacht werden kann.

Nun wird dieser konkrete Einzelinhalt, also diese bestimmte Ausdehnung, bzw. Bewegung, *genommen* unter Abstraktion von der *Bestimmtheit* (bestimmte Länge usw.). Dieses Vermögen, zu abstrahieren, ist ein letztes, nicht abzuleitendes Grundvermögen, und *ihm* erst ist der Begriff zu verdanken. (Auch beim Einzelbegriff ist abstrahiert von Bestimmtheiten unterster Ordnung wenigstens.) Das eben ist ein Vermögen des Geistes, auf Grund einer Einzelanschauung ideierend Allgemeines (verschiedene Stufen: Einzelbegriff, oberster Gattungsbegriff) zu erfassen. Nach der Bildung der sinnumsponnenen konkreten anschaulichen Einzelheit tritt nun also der *Begriff* auf, der denselben Sinnkern, aber nur vag anschaulich hat, wiederum mit formalen Bedeutungen umsponnen, wobei ein abstraktiver Akt auf den vagen Sinneskern auftrifft, diesen *„als"* allgemein nehmend, so wenig er es sein kann — der noch so vag gehaltene Sinneskern ist immer anschaulich und *konkret —, aber „als" allgemein kann er durch jenen Akt (ideierende Akte) genommen werden!* Und nun wird von dem angeschauten Gegenstand gedacht, daß er von der Art des im angeschossenen Begriff Gedachten und Gehabten sei. Und solches Denken ist gänzlich unabhängig von Definitionen *und vermittelt absolute Wahrheit.*

Es ist also einfach Tatsache, daß einem konkreten Ding, z. B. einem konkreten Daumen, eine allgemeine Bedeutung, die *Bedeutung* „Daumen" zugeordnet ist. Der Daumen selbst ist nicht die Bedeutung. Auch

Digitized by Google

das Wort ist nicht die Bedeutung. Aber es gibt eine solche Bedeutung, in der nichts vorkommt von der *besonderen* Länge usw. „Daumen", das ist ein *Sinn*, ein Sinn, in dem sich das Ding abspiegelt, das Ding, aber ohne alle Bestimmtheit.[1]

[1] *Es sei hier noch eine dritte Fassung der Antwort auf die Frage nach der Entstehung der materialen Begriffe angeführt, zusammengestellt aus Aufzeichnungen, die zeitlich in der Hauptsache zwischen die beiden im Haupttext aufgenommenen Darstellungen fallen, jedoch merkwürdigerweise eine noch viel unentwickeltere Form ergeben, als die zweite, auch vor ihrer Verbesserung es ist. Trotzdem möchte ich diese dritte Skizzierung, einiger treffender oder doch anregender Stellen wegen, die in die ausgebauteren Fassungen sich nicht gut einfügen ließen, nicht verloren wissen. Sie lautet:*

Ich stehe vor einem See. Ich *sehe* lediglich, ohne das geringste Verstehen und Denken. Dann ist mir in diesem meinem reinen, gedankenfreien *Anschauungsakt* gegeben das Sehding des Sees, also ein Farbflächensystem von bestimmter Breite, Länge, Farbqualität und auch Bewegtheit. Schon im gänzlich gedankenlosen Sehen drängen sich nun vom Sehding abstrakte (*hier spätere Bemerkung Kerlers:* „Nein!") Momente hervor, etwa die *Ausdehnung* (*späterer Zusatz:* „jedoch diese ganz bestimmte Ausdehnung"), so daß ihr gegenüber die Farbe zurücktritt. Die Farbe ist *auch* noch gesehen, nur steht sie nicht im Vordergrund des Bewußtseins. Meine Intention ist also gerichtet lediglich auf die *bestimmte* Ausdehnung, auf das *bestimmte* Ausdehnungs*moment*. Dabei ist diese Intention nicht etwa der Anschauungsstrahl selbst, sondern sie ist ein neuer, ein attentionaler Akt (der Aufmerksamkeit), der hinzutritt. Ein so hervortretendes Moment ist aber noch nicht „Sinn" und nichts Allgemeines, sondern reine, sinnlose Anschauung.

Hat nun der See eine *bestimmte* Ausdehnung, dann natürlich auch *„Ausdehnung"*, d. h. Ausdehnung *überhaupt*. Und die Aufmerksamkeit kann sich einstellen lediglich auf die Ausdehnung als abstraktes Moment! („So seiendes Etwas": das Etwas ist dann *„Ausdehnung"*, aber eben unter Abstraktion von aller Bestimmtheit.) Das abstrakte Moment ist eben *am* Gegenstand. Er hat Ausdehnung, allerdings bestimmte. Man kann aber auf das *abstrakte* Moment Ausdehnung sehen. Ist mir nun so Ausdehnung überhaupt gegeben, dann habe ich wiederum zunächst nur einen anschaulichen Inhalt gänzlich gedankenlos. Dieser Inhalt kann nur angeschaut, im strengen Sinn aber nicht gedacht werden. Gedacht werden kann er nur insofern, als zum gedankenlosen Sehstrahl, der ihn in sich faßt, hinzutritt ein Denkakt, der in sich aber lediglich ein Allgemeines, einen Sinn fassen kann, durch den hindurch sich das Denken meinend bezieht auf den reinen Anschauungsinhalt. Und dieser im Denkakt gehabte Sinn kann etwa den Inhalt haben: So seiendes Etwas. *Jetzt* erfasse ich also Ausdehnung überhaupt, ganz abgesehen von der bestimmten Länge usw. (ebenso Farbe, Bewegtheit überhaupt, abgesehen von der bestimmten Länge usw.). Das ist dann ein *Begriff*. Man hat also im Fall des Begriffs zwar im Haben und Denken des Begriffs notwendig eine Anschauung und in ihr einen konkreten, wenn auch vag vorgestellten Gegenstand (bestimmte Ausdehnung). Aber man ist gerichtet in einem neuen, zum Anschauungsakt hinzutretenden Strahl lediglich auf das abstrakte Ausdehnungsmoment. Es tritt also ein Akt des Absehens und des *Nur*sehens auf das Ausdehnungsmoment auf. Letzteres ist also in einem höheren Grad von Anschauung gegeben. Es ist demnach auch das abstrakte Moment (Ausdehnung) anschaubar. Damit ist es aber erst ganz stumpfsinnig und gedankenlos bloß angeschaut, jedoch in keiner Weise verstanden. Es steht als Rätsel vor dem Bewußtsein.

Digitized by Google

4. DER BEGRIFF ALS BEDEUTUNG

Scheler vertritt die Ansicht, daß das *Wort* etwas meine[1], und daß der charakteristische Erlebnisübergang von Laut zu Sinn, die dabei nur als Anfangs- und Endpunkt einer intentionalen *Bewegung* des Geistes fungieren, Kern und Wesen des Wortes ausmache[1]. Völlig verfehlt ist das. Nicht das Wort meint etwas, sondern es bedeutet etwas, nämlich einen *Begriff*, und *mittelst* diesem, der *Wortbedeutung*, *wird* gemeint! Und nicht ein „Erlebnisübergang" ist das Wort, sondern lediglich Auslösung eines solchen! Im Wortverständnis ist der Wortleib eingebettet in den sinnhaltigen intentionalen Verstehensakt. Es ist ein einheitliches und einfaches Erlebnis. Als *Bedeutungslehre* kann wohl das gegeben werden: Empfindungsgehalt löst nach dem Schöpfungsgesetz aus dem Nichts Sinngehalt aus. Gemäß der auf Verbildlichung und Verleiblichung auch des Geistigen gerichteten Organisation unseres Geistes schließt sich an den Sinngehalt sofort die Versinnlichungstendenz des Sinns an. Vom Sinngehalt gehen aus Intentionen — nicht leere Richtungen, sondern erfüllte! — auf eine dem Sinngehalt irgendwie adäquate „Vertonung" des Sinns. Begleitet sind diese Intentionen von phantasierten Tonempfindungen. Die *Intention* auf den Laut, besser, die mit dem Sinn verkoppelte *Intention* auf den Laut, ist das Wort. Die Intention nimmt den Laut phantasiemäßig vorweg. „Ton" (Masse) und „Ton" (Gehörerscheinung)[1] ist deshalb nicht dasselbe Wort, weil der zum Wort mitgehörige Ausgangspunkt (der Sinngehalt) ein verschiedener ist. — So ist auch der Laut dem Wort nicht wesentlich; die Intention, das Zwischenglied zwischen Sinn

Zum Begriff wird die allgemeine Anschauung erst, wenn sie von allgemeinen Bedeutungen erfaßt wird, im Fall der Ausdehnung eben wieder „so seiendes Etwas" (gemeint ist die Ausdehnung).

Der Begriff hat also zum Kern einen *allgemeinen* anschaulichen Gegenstand, der von allgemeinsten Bedeutungen umsponnen ist. Der allgemeine anschauliche Gegenstand (Ausdehnung, Farbe) läßt sich auf Grund *einer* Einzelanschauung (See) gewinnen. Dazu bedarf es keiner Vielheit der Ausdehnungs- bzw. Farbanschauungen. So genügt es, soll z. B. der Begriff des Menschen gebildet werden durch Ermittlung des allen Menschen Gemeinsamen, einen einzelnen Menschen ins Auge zu fassen. Ist nämlich ein solches Gemeinsame etwa Hirnherrschaft, dann ist wohl die Hirnherrschaft in jedem Fall eine bestimmte. Gemeinsam ist nur die Hirnherrschaft *überhaupt*. Die aber ist an jedem Einzelmenschen zu erfassen. Ebenso alle anderen Merkmale. (Übrigens: wäre *Vernunft* die wesentliche Eigenschaft des Menschen, dann wäre ein Papagei, der die Figur des pythagoräischen Lehrsatzes in den Sand zeichnet und ein Wahrheitsforscher ist, natürlich ein Mensch!)

[1] Abhandlungen. I. S. 330 — 335 — 337.

Digitized by Google

und Laut ist die Hauptsache. Zwischen Sinn und Laut bestehen dabei Verwandtschaftsbeziehungen. Es muß eine gewisse Gesetzmäßigkeit bestehen, die zu einem Sinngehalt einen Lautgehalt bestimmter Art (oder mindestens aus einem Kreis anklingender Gehalte) fordert, so daß der Laut ein Bild des Sinngehalts sein müßte!

Der Begriff, die Bedeutung kann ihr Sein haben *nur* in einem Denken, einem reellen oder möglichen. Und ganz genau derselbe, identische Begriff kann in voller Identität milliardenmal da sein. Im potentiellen Denkakt natürlich nur einmal. Soweit er wirklich in identischem Gehalt in einer Unzahl von reellen Denkakten auftritt, kann nur die Aktseite und deren zeitliche und räumliche Bestimmtheit variieren. Die Gegenstandsseite, der gedachte, gehabte Begriff selbst, ist dann durchaus *identisch. Identischer, nicht nur gleicher, phänomenaler Gehalt ist also der Begriff.*

Der Begriff ist *Allgemeines.* Es bedeutet keinen Einwand hiegegen, daß ich z. B. mit dem Worte „Gott" ein Einzelwesen meine[1]. Das tue ich gewiß, aber *durch* die *Bedeutung* des Wortes „Gott" *hindurch,* und *die* ist Allgemeines. Der lebendige Gott ist nicht der „Sinn" des Wortes. Gott ist kein Sinn, sondern ein Wesen! Es ist ebenso irrig, daß, wie *Rehmke*[1] ferner meint, „Ich" kein Allgemeines sei. Es ist Allgemeines, denn es ist kein bloßer Name, sondern eine *Bedeutung,* genau wie „hier". *Gemeint* ist allerdings mit Worten wie „ich", „hier" usw. ein *Einziges.* Etwas anderes aber ist die *Bedeutung, mittelst* der gemeint wird. *Die* ist Allgemeines. Begriff heißt natürlich nicht „das, was bestimmt werden kann", sondern das, wodurch bestimmt wird[1]. Sehr wohl gibt es deshalb trotz der Allgemeinheit aller Begriffe Individualbegriffe[1]: sie sind Bedeutungen, die Einziges meinen[2]! Seiner Allgemeinheit wegen gibt es nun einen *Begriff an sich*

[1] Vgl. *Rehmke,* Grundwissenschaft. S. 509 — 382 — 502 — 501, 508 u. 499.

[2] *Zum Vergleich sei hier eine frühere Aufzeichnung Kerlers angeführt, in der es heißt:* „Der Begriff ist ein Bedeutungskomplex (eventuell mit Urteilen durchsetzt), mittelst dessen ein Objekt vorstellungsmäßig erfaßt wird. (Von Beständen gibt es keine Begriffe.) Und zwar ist der Begriff das Bedeutungskorrelat des Wesens eines Gegenstandes. Das Gegenstandswesen ist das, was als *intentionaler* Träger der Gegenstandsbestimmtheiten gedacht wird (bei Sokrates „Mensch"). Der Begriffsinhalt ist der Inbegriff der Wesenszüge, bei Einzelbegriffen der Wesenszüge *und* der akzidentellen. Das Wesen ist nichts Allgemeines, sondern eine konkrete Eigenschaft oder Disposition, z. B. Denkenkönnen, Bewegenkönnen. Das Bedeutungskorrelat des mehreren Individuen gemeinsamen Wesens ist der allgemeine Begriff, des nur einem Individuum eigenen Wesens der individuelle Begriff."

Digitized by Google

eigentlich nicht. D. h. es gibt keinen wirklichen Begriff an sich, wohl aber gibt es einen möglichen Begriff an sich *als mögliche Bedeutung*[1], als eine Möglichkeit, wie die Zahlen solche sind. Die Begriffe, die Sphäre reiner Logizität, sind also etwas nur der Möglichkeit nach Seiendes. Die Zahlen sind *mögliche* Vielfache von Etwas, *potentieller*, den wirklichen — und auch wieder den schon selbst möglichen — Objekten zugeordneter *Sinn*, *mögliche* Gegenstände von Bedeutungsstrahlen[2]. Der mögliche Sinngehalt „1" hat dabei selbst wieder einen Sinn, nämlich den, daß sein Inhalt doppelt genommen werden kann. Es gibt übrigens auch mögliche *unmögliche* Bedeutungen; „rundes Viereck" z. B. ist eine solche. Es ist damit gleichzeitig ein *unmöglicher* Gegenstand[1]. Als einer möglichen Bedeutung ist am Begriff zu unterscheiden: Sinn und Sinngehalt. Nach seinem *Gehalt*, dem *νόημα* ist der Begriff zwar *Besonderes* (z. B. etwas anderes als das Urteil usw.), aber er ist nicht *Einzelnes*, sondern Allgemeines. Nach seiner *Form*, als „Sinn", als Fassung, Denken des Begriffsgehalts dagegen natürlich ein Einziges (und Besonderes)[3].

5. DIE DEFINITION — DIE EINTEILUNG DER MERKMALE

Definierbar sind nur solche Begriffe, deren Begriffsname Ausdruckswort ist für einen *Inbegriff von Merkmalen* und nicht etwa nur für *ein* Merkmal. So kann z. B. der Begriff „Mensch" definiert werden, weil er eine *Vielheit* von Merkmalen darstellt, nämlich Wahrheitssuchertum, Hirnherrschaft, Daumenbeweglichkeit, aufrechter Gang usw. Diesen Inbegriff, nichts anderes, meint das Wort „Mensch". Einen Begriff definieren heißt dann, seine Merkmale angeben oder das genus proximum (nächsthöhere Gattung: Säugetier) und die differentiae specificae (von anderen Gliedern derselben Klasse unterscheidende Merkmale des Begriffs: Daumenbeweglichkeit, aufrechter Gang). Bei einer Begriffsbestimmung ordnet man also den Begriff in seine nächsthöhere Gattung ein und grenzt ihn gegen andere Begriffe der gleichen Gattung ab. *Definierbar* sind deshalb nur *materiale* Begriffe; die *reinen, formalen Bedeutungen*, die Stammbegriffe, dagegen (etwas, oder, und, so, bestimmt, ähnlich, gleich, identisch, mit, an usw.) sind

[1] Vgl. auch *Driesch*, Wirklichkeitslehre. S. 5 — 218.

[2] Vgl. Erkenntnistheorie, Abschnitt A, Kapitel 1, Mitte und Abschnitt B, Kapitel 6, Mitte.

[3] *Siehe dagegen Erkenntnistheorie, Abschnitt A, Kapitel 1, Mitte.*

Digitized by Google

undefinierbar, weil ihr Begriffswort keine Vielheit von Merkmalen darstellt. So ist auch z. B. der Begriff „Wahrheit" nicht definierbar[1]. Zwar ist das genus proximum angebbar (Sinngehalt), aber es ist nur *eine* differentia specifica vorhanden, nämlich „Sachverhalt abbildend". ⟨Wahrheit ist ein einen Sachverhalt abbildender Sinngehalt, Irrtum ein Sinngehalt, der einen Sachverhalt *nicht* so, wie er ist, abbildet. Das sind aber keine Definitionen, sondern Scheindefinitionen, Zirkeldefinitionen, denn sie sagen dasselbe, nur mit anderen Worten. Und deshalb ist Wahrheit (bzw. Irrtum) nicht definierbar, weil sie nur ein *Merkmal* ist, und *Merkmale kann man nicht definieren. Mittelst* Merkmalen kann man definieren, aber nicht Merkmale *selber.*⟩* Aber man kann sie *analysieren, klären*, und dies ist sehr wertvoll, obschon eben keine Definition[2].

Richtig ist ferner, daß, wie *Lasker* sagt, alles, was nicht als unbekannt angenommen werden kann, nicht definierbar ist. Falsch ist aber, daß es dem Definieren wesentlich sei, das zu Definierende als unbekannt vorauszusetzen. Auch Bekanntes kann man sehr wohl definieren (durch Angabe des genus proximum und der differentia specifica), wenn es nur eben ein Inbegriff von Merkmalen ist. Nur das *wesensmäßig* und *notwendig* Bekannte ist nicht definierbar, sondern nur klärbar. Das ist aber nichts anderes als die *Stammbegriffe*. Die Kategorien sind ihrem Wesen nach bekannt, sie sind jedem sozusagen angeboren, er weiß ihre Bedeutung, ohne eine Erklärung dafür geben zu können. Deshalb können sie nicht definiert werden. Alle *speziellen* Begriffe dagegen sind, wenn bekannt, nur *zufällig*, nicht notwendig bekannt. Der Unterschied zwischen den Stammbegriffen und den speziellen Begriffen besteht also darin, daß diese *unbekannt sein können*, jene *nicht*.

Die *Merkmale der Begriffe* zerfallen in mehrere Klassen. Zu den v. 1918
Eigenschaftsmerkmalen gehören die *aktuellen*, die *dispositionellen* und die *Relationseigenschaften*. *Aktuelle Eigenschaften* sind unfundierte, dem Begriffsgegenstand anhaftende Merkmale. Der Begriffsgegenstand ist ein Begriffsexemplar, *anschaulich* vorgestellt unter *anschaulicher* Abstraktion von allem Besonderen. Das bleibende Schema ist aber als anschauliche Einzelheit genommen, nicht als *Begriff*! Es ist

[1] *Siehe dagegen Erkenntnistheorie, Abschnitt A, Kapitel 1, Mitte.*

[2] Das gilt also auch z. B. für *„Bestimmtheit"*. Bestimmtheit ist nicht „Eindeutigsein", wie *Lasker* meint, denn nur ein Begriff kann eindeutig sein.*

Digitized by Google

ja eben möglich, zu abstrahieren, ohne daß *begrifflich* gedacht würde. Das so gewonnene Abstraktum ist ein Schema, ein anschaulicher Bildgehalt, keine Bedeutung. — Aktuelle Eigenschaften sind also realisierte Bestimmtheiten des Begriffsgegenstandes, der natürlich auch z. B. eine psychische Tätigkeit oder Zustands- bzw. Verhaltungsweise sein kann.

Die *dispositionellen Eigenschaften*, z. B. die Schmelzbarkeit des Eises, sind fundiert durch aktuelle Eigenschaften, z. B. strukturelle Eigentümlichkeiten (Lagerungsverhältnisse der Atome). Sie selbst werden erst bei Realisierung einer Beziehung zu transzendenten Objekten (Feuer, Hitze, heiße Luft) aktuell. — Die *Relationsmerkmale* endlich gehen im Gegensatz zu den bisher betrachteten die Wesenheit des Begriffsgegenstandes nichts an. Sie sind keine konstitutiven, sondern akzessorische Merkmale. Sie können fehlen, ohne daß der Begriffsgegenstand damit aufgelöst und aufgehoben wäre (z. B. daß Radium in Ungarn vorkommt, Ulm an der Donau liegt, daß Caesar im Jahre 44 ermordet worden ist).

Wesentliche Merkmale sind solche, die den Gegenstand im Vergleich zu anderen als diesen *intentional* bestimmten erkennen lassen, die zu seiner Unterscheidung hinreichen. *Unwesentliche* (variable) Merkmale dagegen sind Modifikationen der konstanten. Außerdem sind zu unterscheiden: *eigene* und *gemeinsame* Merkmale, *generische* (die Art betreffende) und *spezifische* Merkmale, *verträgliche*, d. h. einem und demselben Gegenstand zukommen könnende, und *unvereinbare* Merkmale. Unvereinbar sind Merkmale bei Identität des Trägers, der *Art* der Merkmale, der Inhärenzzeit. Treffend definiert *Rehmke*[1] das Unvereinbare als „Zweierlei, das nicht als in Einheit Gegebenes sich bietet (Holz und Eisen)".

6. DAS WESEN DES URTEILS UND DES URTEILSKORRELATS

1921 Die herrschende Meinung sieht im Urteil die *Vereinigung zweier* getrennter Elemente, anstatt die *Determination* eines *einzigen*. Tatsächlich ist das Urteil nichts anderes als *die Bestimmung eines Gegenstandes* mit Wahrheitsanspruch. Alles höhere Denken ist Determinieren, ist Relationsproduktion. Nicht aber *Gleichsetzung von Subjekt und Prädikat*, wie die *Identitätstheorie* will. Dies gilt nur für bestimmte Urteile („Alle Löwen sind Löwentiere"), aber nicht für das

[1] Grundwissenschaft. S. 97.

Digitized by Google

Urteil als solches. Subjekt und Prädikat unterschiede sich dann ja nicht mehr. Natürlich kann auch eine Identität behauptet werden. ‹Auch „A ist A" *ist* ein Urteil, *Rehmkes* Ansicht entgegen, der den Identitätssatz für kein Urteil hält, weil es im Wesen des Urteils läge, daß ein Gegenstand bestimmt werde, daß also ein Zweierlei da sein müsse, wie in der Prädikation: „Der Tisch ist grün". Ja er erklärt den Identitätssatz deshalb sogar für sinnlos. Wenn dies aber zuträfe, wenn A nicht A wäre, dann könnte man nach Hause gehen, nicht einmal mehr, auch nur noch mit dem Finger zu deuten, wie jener griechische Skeptiker, hätte dann einen Sinn.›* Das Wesen des Urteils ist es eben ferner überhaupt nicht, *„Begriffe zu verbinden"* („Sokrates war ein Philosoph"), wie *Sigwart* will, ebensowenig, wie das *in der Wahrnehmung Gegebene zu analysieren.* Das an einem individuellen Gegenstand durch die Anschauung Gewonnene, z. B. „Flüssigkeit", wird im Denken *allgemein* genommen. Das Gegebene wird determiniert, nicht analysiert. Wie diese Urteilstheorien *Sigwarts* und die Identitätstheorie versagt endlich auch noch die *Subsumtionstheorie Mills* und die *Einordnungstheorie Erdmanns.* Nach ersterer wird das Subjekt als Art zu der Gattung des Prädikats aufgefaßt; die Subsumtionstheorie, die auch *Umfangstheorie* heißen kann, macht das Subjekt zum contentum, das Prädikat zum continens. Daß sich ihr Urteile wie „2 und 2 ist 4" oder „Napoleon starb 1821" entziehen, liegt auf der Hand. Nach der Einordnungstheorie ist das Urteil Einordnung des Prädikats in den Subjektsinhalt. Diese Theorie ist sichtlich ebenso einseitig.

Das Urteil ist die Erfassung eines Sachverhalts *als* Sachverhalt. Das Korrelat des Urteils, sein Gegenstand, ist also ein Sachverhalt. Was dem Satze „Gelb und Blau sind qualitativ verschieden" objektiv entspricht, sind weder Ätherschwingungen, noch physiologische Vorgänge, noch psychische Erlebnisse, *noch* der Gegenstand eines Vorstellungsaktes. Der Gegenstand eines Vorstellungsaktes sind *„Gemeintheiten"* (*sehr* zu unterscheiden von den Bedeutungen, durch die hindurch sie Gemeintheiten sind). Das Korrelat des obigen Satzes ist nichts anderes als das „qualitativ Verschiedensein des Gelb und Blau". Dieses Verschiedensein ist aber keine Gemeintheit und keine Bedeutung, überhaupt[1] kein Gegenstand einer Vorstellung, denn dieser ist immer *in* der Vorstellung — die Vorstellung „lebt" in ihm, wie *Husserl* sagt —,

[1] *I. N. w. statt: „überhaupt"* „und auch". — *Widerspruchsvoll, wie auch im folgenden.*

Digitized by Google

es ist vielmehr vorstellungs-, bedeutungs- und meinungstranszendent: es ist *Sachverhalt*. Dieser kann gemeint sein, gewiß. Aber als gemeinter ist er im Fall *reeller* Sachverhalte dem Vorstellen schlechthin transzendent. Er, der Sachverhalt, ist dem Vorstellen lediglich nach seinem, des Sachverhalts, *Gemeintheitskorrelat gegeben*. Anders bei ideellen Sachverhalten. 'Hier deckt sich der immanente Sachverhalt mit der Gemeintheit.'

Ein Urteil ist *wahr*, wenn es mit seinem beurteilten *Sachverhalt* übereinstimmt, nicht aber, wie *Scheler*[1] meint, wenn es dem *Gegebenen* angemessen ist. Das Urteil wäre ja dann eine Aussage über Gegebenheiten und nicht über Sachverhalte. Gewiß liegt die Sinnestäuschung in der Gegebenheit, aber die Gegebenheit involviert bereits Urteil, nämlich die Deutung und die in ihr liegende „Setzung". Wahrnehmungstäuschung ist Interpretationstäuschung. Sie liegt in einem intellektuellen Akt, einem Verlegen oder Deuten usw., aber nicht, wie *Scheler* unfaßlicherweise behauptet, in einem unangemessenen Verhältnis zweier Sachverhalte[1]. Immerhin kann man Scheler einräumen, daß man diese Deutungsakte von den Urteilen im engeren Sinne scheiden kann und dann Wahrheit und Falschheit nur diesen, nicht aber den Deutungsprodukten zuschreiben. Freilich ist es ein ganz sonderbarer Wahrheitsbegriff, wenn ein Urteil wie „der Mond ist eine Scheibe" „wahr" sein soll.

Kriterium für die Wahrheit eines Urteils ist nicht die Evidenz im Sinne des Überzeugungsgefühls, wie *Schleiermacher*[2] u. A. meinen, sondern nach *Husserls*[3] Feststellung die logische Einsichtigkeit. Auch bei hohem Evidenzgefühl kann sehr wohl Irrtum sein. Man kann blind urteilen und doch felsenfest überzeugt sein, aber die Einsicht, das Einleuchtende fehlt[4]! Es gilt also neben von Evidenzgefühl begleiteten und davon nicht begleiteten Urteilen — übrigens gibt es auch *außerintellektuale* subjektive Überzeugung, im Geschmack und in den Grundsätzen[2] — einsichtige und blinde Urteile zu unterscheiden. Das Gültigkeits- oder Ungültigkeitsbewußtsein im Urteil setzt dabei nicht notwendig einen Entscheidungsakt voraus, denn ein Sachverhalt kann schlicht behauptet werden, ohne daß sein Gegenteil vorstellungsmäßig präsent sein müßte.

[1] Abhandlungen. II. S. 9 — 26/27. [2] Dialektik. S. 28/29 — 45/46.
[3] Vgl. auch Ideen. S. 284 bis 286.
[4] Vgl. *Brentano*, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Duncker & Humblot, Leipzig 1889. S. 107.

Digitized by Google

Das Urteil ist endlich nicht *Leben*, wie *Simmel*[1] nachzuweisen versucht. Im Urteil, da seine Elemente in ihm ihr Sonderdasein aufgegeben haben, und das Urteil nicht bloß die Summe der Bedeutungen seiner Elemente ist, sondern einen, diese Elemente erst zu Urteilselementen erhebenden, neuen und eigenen Sinn hat, sei Fluß und die Grenzverneinung des Lebens. Letztere ist schon darin, aber deshalb ist noch nichts von Leben in diesem Ineinander. Der Gesamtsinn des Urteils „der Stein ist rund" ist allerdings nicht einfach die Summe der Teilsinne, des Begriffs „Stein", des Begriffs „rund" usw., sondern im Ganzen *ein* Sinn, in dem ein *organischer* Zusammenhang zwischen seinen Teilen besteht. Dies ist aber kein Beweis dafür, daß ein Schmelzungsprozeß an den Teilsinnen hat vollzogen werden müssen, in dem Sinne, daß Leben in sie hineingekommen ist. Jene Grenzverneinung der Elemente des Urteils ist an sich nichts Lebendiges, hat mit Leben gar nichts zu tun. Sie ist lediglich der Ausdruck dafür, daß unselbständige Gegenstände keine selbständigen sind, daß „Leiden" und „Leben" eben zusammen ein Eines sind (sowie ihr Verhältnis), also nur begrifflich abgehoben werden können, wobei aber die Einheit zerstört wird. Sie ist ein Faktum *sui* generis, Reflex der Beziehung des selbständigen Gegenstands zum unselbständigen. Der Stein ist ein selbständiger Gegenstand, das Rundsein des Steins ein unselbständiger Gegenstand; die einen Sachverhalt darstellende objektive Beziehung des letzteren zum ersteren bildet sich ab in dem Urteil „der Stein ist rund", wobei das „ist", die verbindende, „kopulierende" Copula nicht das *Sein*, sondern lediglich die Beziehung zwischen dem „Rund" und dem „Stein" betrifft. Diese Copula leistet aber nichts, bringt nichts zusammen, denn der Stein und das „Rund" waren niemals auseinander! So wenig in den Sachverhalten und Objektiven Leben ist, so wenig in den ihnen zugeordneten Sinngehalten, den Urteilen, die ja gleich ihren Teilsinnen, den Begriffen, nur etwas *Potentielles* sind.

7. DIE EINTEILUNG DER URTEILE

Die Urteilsfunktion ist kein Einteilungsprinzip, weil sie keine Unterschiede aufweist. Es können daher für die Einteilung nur gegenständliche Momente in Frage kommen. Solche sind die *Beschaffenheit des Subjekts*, die *Qualität*, die *Relation* und die *Modalität*.

In erster Hinsicht ist zwischen Urteilen über *Begriffe* oder über

[1] Lebensanschauung. S. 195.

Digitized by Google

Objektive und Urteilen über *konkrete Objekte* zu unterscheiden. Zu dieser Disjunktion gehört die Unterscheidung zwischen *Realbehauptungen* und *begrifflichen Behauptungen (Kries, Riehl, Locke).* Erst hinsichtlich der konkreten Objekte kann die Kategorie der Quantität in Frage kommen: *plurale* oder *singulare* Urteile *(Sigwart).* Begriffliche Urteile sind quantitätslos. — Das „Sein" des Existentialurteils *ist* übrigens, *Kants* Meinung entgegen, ein reales Prädikat. Existenz und Wirklichkeit ist nicht dasselbe. Wirklichsein ist ein Sosein, eine Eigenschaft (Energie!). Existieren ist eine Relation, heißt „in der Außenwelt sein".

Urteile nach der *Qualität* einteilen, heißt zwischen Urteilen mit *positiven und negativen Sachverhalten* bzw. zwischen Prädizierung *positiver und negativer Bestimmtheiten* unterscheiden. Hierbei fallen die limitierenden Urteile mit den negativen zusammen. Sie wären nicht negative, sondern bejahende Urteile bei einer Einteilung nach Bejahung oder Verneinung der Copula. Die Copula ist aber kein selbständiges Urteilsglied, sondern die Beziehung zwischen dem Gegenstand und seiner Bestimmtheit. Sie bedeutet nicht Gleichsetzung verschiedener Vorstellungen, nicht Identität, sondern Inhärenz einer Bestimmtheit an einem Gegenstand. Das *verneinende Urteil* ist aber *nicht,* wie die traditionelle Logik annimmt, Absprechen einer Bestimmtheit von einem Gegenstand, also *Negation der Inhärenz.* Es ist weiterhin unrichtig, das negative Urteil mit *Windelband* im Sinn der *Verwerfung* unter Voraussetzung eines positiven Urteils aufzufassen. In der Verneinung, wie *Sigwart,* die Zurückweisung eines Urteils, wie *Wundt,* die Aufhebung eines positiven Satzes zu sehen, ist eine Verwechslung von *Wesen* und *Zweck* des Urteils! Nicht geht, wie *Meinong* und andere lehren, der Verneinung die gegenstandsgleiche Bejahung (die abgewiesen wird) logisch voraus. Sondern es ist Kriterium des echten negativen Urteils, ein gegenstandsverschiedenes positives Objektiv zur logischen und psychologischen Voraussetzung zu haben. Das verneinende Urteil ist nicht seinem Wesen nach *Beurteilung,* wie *Sigwart* meint: es habe nur da einen Sinn, zu verneinen, wo man vernünftigerweise fragen könne. Es ist vielmehr allein aufzufassen im Sinne der positiven Prädikation der *negativen* Bestimmtheit eines Gegenstandes, also als *Affirmation einer negativen Bestimmtheit* bzw. eines negativen Sachverhalts. Es *gibt* negative Gegenstände und Sachverhalte, trotz *Herbart*[1]. Auch im Sein gibt es sehr wohl Negatives. Es ist auch keine

[1] Metaphysik. II. S. 88.

Digitized by Google

Rede davon, daß „Nichtgegebensein" „gar keinen Sinn habe", wie *Rehmke*[1] behauptet. Nichtgegeben ist alles, das anders ist, als das Gegebene. Alles bloß der Möglichkeit nach Gegebene. Daß weiterhin Verneinungen keine Bestimmung bedeuteten[1], gilt nur von Substanz-Verneinungen, nicht aber von Eigenschaftsverneinungen usw.

Hinsichtlich der *Relation*, d. h. der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des beurteilten Sachverhalts, zerfallen die Urteile in *kategorische, hypothetische* und *disjunktive*. Im *hypothetischen* Urteil stehen nicht, wie *Sigwart* annimmt, zwei Hypothesen im Verhältnis von Grund und Folge. Es handelt sich vielmehr um ein *restringiertes* Urteil (*Meinong*). Das hypothetische Urteil *muß wohl eine Annahme* enthalten, die zweite „Hypothese" ist aber keine: sie ist ein modalitätsloser Sachverhalt. Nicht Urteilsinbegriffe (*Erdmann*) sind die hypothetischen Urteile; sie sagen kein Verhältnis von Urteilen, sondern von Objektiven aus. Kausale, temporale, teleologische Folgebeziehungen sind nicht ihre Gegenstände. Das hypothetische Urteil sagt vielmehr einen Zusammenhang aus zwischen einem fiktiven, angenommenen Objektiv und einem ihm implizierten modalitätslosen. Der *Zusammenhang* ist der *Gegenstand* des hypothetischen Urteils.

Der Sinn des *disjunktiven* Urteils ist: von einer bestimmten Anzahl von Möglichkeiten ist nur eine realisierbar. Das A-Sein des B ist unvereinbar mit seinem C-, D-, E- usw. Sein. Das Entweder-Oder betrifft wiederum eine Abhängigkeit: „A ist entweder B oder C" sagt, daß das C-Sein das B-Sein *ausschließt*. Begründet wird das disjunktive Urteil durch das *divise* (die Menschen sind teils männlich, teils weiblich). Keineswegs aber ist das disjunktive Urteil mit dem divisen gleichbedeutend. Der wesentlichste Irrtum der psychologischen Logik besteht darin, daß sie Zusammenfallendes und Identisches verwechselt. Sätze wie die: „A ist teils B, teils C, teils D" und „A ist entweder teils B, C oder D" sagen ganz verschiedenes aus, obgleich das „entweder B- oder C- oder D-Sein" notwendig zusammenfallen muß mit dem „teils B- oder C- oder D-Sein".

Die *Modalität* endlich betrifft nicht das Verhältnis des Urteils zu unserem Erkenntnisvermögen, nicht einen subjektiven Gemütszustand der Gewißheit oder Unsicherheit (Gradation der Gewißheit: *Sigwart, Windelband*), sondern eine *Seinsart*. Hinsichtlich der Modalität sind die Urteile in *problematische, assertorische* und *apodiktische* einzuteilen.

[1] Grundwissenschaft. S. 517/518 — 517.

Digitized by Google

Analytische Urteile explizieren einen Begriff ohne Rücksicht auf das in der Anschauung vorgestellt Seiende; *synthetische* Urteile setzen die Anschauung voraus. Es *gibt* synthetische Wahrnehmungsurteile (gegen *Erdmann*). Sie liegen vor, wenn der apperzipierende Begriff Inhalte, die in der Wahrnehmung gegeben sind, *nicht* enthält. Analytisch ist das Urteil, wenn *nur* Begriffe expliziert werden. *Objektiv* kann man so unterscheiden: Analytisch sind Urteile, deren Prädikate Merkmale des Gattungsbegriffs ihrer Subjekte sind, synthetische Urteile haben dagegen Bestimmtheiten, Modifikationen dieser generischen Merkmale zu Prädikaten.

Die *Frage* ist Darbietung von Urteilsmaterie zur Beurteilung (Entscheidungsfragen) bzw. zur Kompletierung (Ergänzungsfragen). Die Frage ist *nicht* Formulierung der Ungewißheit (*Erdmann*). Diese ist nur das *sekundär* Ausgedrückte, außerdem ist dann in diesem Sinne auch noch der Akt des Fragens, die logische Funktion ausgedrückt. Beim Urteil dagegen ist nur das letztere, also nur Eines sekundär ausgedrückt.

Die über die *Impersonalien* enthaltenden Urteile entwickelten Ansichten sind allesamt sehr wenig brauchbar. Derartige Urteile sind durchaus nicht *subjektlos*, reine Prädikatsurteile, wie *Miklosich* meint. Sie *haben* ein Subjekt, jedoch kein *unbestimmtes* (*Erdmann*). Kein Mensch faßt das „es" in Sätzen wie „es klopft" als eine unbestimmte Person. Das Klopfen wird gar nicht als Tätigkeit gefaßt, sondern als Vorgang im selben Sinne wie „es regnet". Und was ist nun das bestimmte Subjekt all dieser Sätze? Das *Sein* ist es; aber nicht ein Subjekt, das etwas tut (regnen), sondern ein Subjekt, das etwas hat bzw. ist, nämlich eine Bestimmtheit: „Regnen" (groß geschrieben). Das Sein ist (jetzt) Regnen.

Es handelt sich ferner nicht, wie *Sigwart* es auffaßt, um Benennung eines Vorgangs, welcher das Subjekt sei. Es wird ein Vorgang *mitgeteilt*, aber nicht ein, schon bekannter, *benannt*. Bei den Impersonalien liege im Gegensatz zu den anderen Sätzen nur *eine* Synthese vor. Nein, zwei liegen vor. Die erste ist die Determinierung des Seins (die Erscheinung ist z. B. von der Art Donnern), die zweite ist die Aussage der Existenz (daß Donnern *ist*). Es wird also nicht nur benannt, sondern auch ausgesagt. Das Subjekt ist das Donnern, das Prädikat ist „ist", also handelt es sich um einen Existentialsatz. — In Sätzen wie „es ist ein Gott" bedeutet das „ein", daß man über sein Wesen noch nichts

Digitized by Google

aussagt, daß es nur seine Existenz gilt. Das „es" ist nur Vorsubjekt. Ganz verfehlt ist *Herbarts*[1] Deutung, daß „Gott" Prädikat sei. Nein, „es ist ein Gott" heißt „seiend ist ein Gott"!

8. DER SCHLUSS — GRUND UND FOLGE

Aus einem Obersatz („Der Mensch ist sterblich") „folgt" nichts, wie *Herbart*[2] meint, sondern es ist höchstens etwas in ihm impliziert, nämlich: „Ein beliebiges Menschen-Individuum ist sterblich". Nicht aber „folgt" daraus, daß Sokrates sterblich ist. Denn woher weiß der *Obersatz* etwas von einem Sokrates? Davon weiß nur der *Untersatz*. Erst aus *beiden* Prämissen folgt etwas, und dieses Folgende ist etwas völlig *Neues* gegenüber den Prämissen! *„Grund"* können also nur *zwei* Sachverhalte sein, aus denen stets ein neuer, *dritter folgt*. Die Folge ist nicht „enthalten" im Grund[2], sondern ihm, der aus den Objektiven des Ober- und Untersatzes sich zusammensetzt, mitgegeben, mit ihm gesetzt!

Die Schlüsse zerfallen in *analytische* und *synthetische*. Die *analytischen* Schlüsse sind Analysen des *Obersatzes*. In ihnen sind *beide* Prämissen gegeben. Sie sind deshalb nur demonstrierende, erläuternde Schlüsse, gar keine eigentlichen Schlüsse, sondern eben lediglich *Demonstrationen*. Bei den *synthetischen* Schlüssen dagegen ist der *Untersatz* der Ausgangspunkt und die Auffindung des Obersatzes die Aufgabe. Der Sinn des Schließens ist, zu einem *gegebenen* Objektiv, dem *Untersatz*, ein nichtgegebenes, zugehöriges, den *Obersatz*, aufzufinden. Wir schließen also nicht aus dem Obersatz, sondern ihm *entsprechend*. Schließen heißt einen Sachverhaltszusammenhang aufweisen. Am Schluß ist zu unterscheiden:

a) der Untersatz, die Gegebenheit („Sokrates ist ein Mensch"),
b) der Anhaltspunkt, das Motiv („Mensch"),
c) das Schlußprinzip („Der Mensch ist sterblich"),
d) der Gegenstand des Schlusses (ein Objektivzusammenhang).

Demonstration und Konstruktion der Prämissen *zusammen* erst ergibt die Argumentation. Aus dem Untersatz, von dem ausgegangen wird, und dem damit kombinierten, nur eben nicht explizite genannten Obersatz wird nun geschlossen: wenn A b und B c ist, ist A c.

Es gibt keine besonderen Schlußarten. Im *hypothetischen* Schluß

[1] Metaphysik. II. S. 80.
[2] A. a. O. S. 46 — 52/53.

Digitized by Google

wird abgeleitet, was im Obersatz implizite schon enthalten ist. Nur ist *der Obersatz eine Annahme.* (Angenommen, alle Menschen seien unvollkommen. Goethe war ein Mensch, also ...) Der *disjunktive* Schluß ist lediglich eine kompliziertere Form des kategorischen. (1. Ein Dreieck ist entweder a, b oder c. 2. Das vorliegende Dreieck ist a. 3. Was a ist, ist a. 4. Also ist das vorliegende Dreieck nicht b und nicht c.)

Wie im Urteil, so sieht *Simmel*[1] auch im Schluß *Leben.* Natürlich mit dem gleichen Unrecht. Der Schluß ist objektiv ein Ineinander von Sachverhalt abbildendem Sinngehalt, *nicht* aber, wie die Simmelsche Verkennung will, ein Nacheinander, kein Analogon von Bewegung, kein Leben.

C. GEGENSTANDSTHEORETISCHE UNTERSUCHUNGEN

〈Die *Gegenstandstheorie* im Sinne *Meinongs* und *Husserls* untersucht die reine Gegenstandsform der Dinge. Sie nimmt die Dinge rein nur als Gegenstände. So ist sie die *Wissenschaft von den Stammbegriffen.* Die von *Husserl* entdeckten *materialen* und *formalen Ontologien* sind zur Gegenstandstheorie zählende eidetische Wissenschaften. Die obersten Gattungen eines Gegenstandes festzustellen, ist ihre Aufgabe. Jeder Gegenstand kann ja einer umfassenderen Gegenständlichkeit eingeordnet werden: „Ton" — „Akustisches überhaupt"; „Körper" — „Gegenstand überhaupt". „Gegenstand" ist das allerallgemeinste, was es gibt, hat nichts Allgemeineres mehr über sich; nicht aber ist dies, wie *Rehmke* angibt, das „Gegebene".〉*

Gegenstandstheorie ist es also, die Gegenstände einzuteilen, zu unterscheiden zwischen realen, imaginären (rundes Viereck) und fiktiven (Centaur); wirklichen und möglichen („mögliches Sein" ist eine *Seins*art!), zwischen Objektiv-, Sachverhalts-, Relations-, Objekt-, Begriffs-, Bestimmtheitsgegenständen usw. Die imaginären Gegenstände lassen sich anschaulich nicht herstellen, sind vielmehr reine Bedeutungen in bedeutungsintentionalen Akten.* Besonders wichtig ist der Unterschied zwischen *Objekten, Objektiven* und *Sachverhalten,* wie ich die *Meinong*sche Einteilung erweiternd festlegen möchte. Ein Sachverhalt, sagt Meinong, hat ein anderes Sein wie ein Tisch. Der Tisch *ist,* die Existenz des Tisches dagegen *ist* nicht, sondern *besteht.* Der Tisch ist ein Gegenstand *niederer* Ordnung oder ein *Objekt,* seine

[1] Lebensanschauung. S. 191.

Digitized by Google

Existenz ein Gegenstand *höherer* Ordnung oder ein *Objektiv*. Dasselbe ist die Verschiedenheit zweier Farben, das Grünsein der Wiese usw. Objekte sind also fundierende, Objektive fundierte Gegenstände. Die Objektive decken sich demnach nach der Meinongschen Einteilung mit den Sachverhalten: sie sind Gegenstände, die Sein oder Sosein *sind*, Objekte dagegen Gegenstände, die Sein oder Sosein *haben*. Es erscheint nun aber vorteilhaft, außerdem noch zu unterscheiden zwischen Gegenständen, die Sein oder Sosein *wirklicher* Objekte, und solchen, die Sein oder Sosein *vorgestellter*, pseudoseiender Objekte sind. Nur die letzteren sollten *Objektive* genannt werden, die ersteren aber *Sachverhalte*. Die Existenz Homers ist ein Objektiv, die Existenz Bismarcks ein Sachverhalt! Das Fundament, auf dem sich ein Sachverhalt aufbaut, ist also ein wirklicher, reeller Gegenstand, das eines Objektivs ein phänomenaler oder idealer. Objektive sind also Gegenstände, die Pseudosein und Pseudososein sind. Zu Sachverhalten werden sie erst, wenn sie echtes Sein und echtes Sosein werden. *Noch* zweckmäßiger mag es sein, den Begriff des Objektivs noch etwas zu erweitern, nämlich auf das Sein bzw. Sosein der Gegenstände, die entweder nicht wirklich sind, oder die wenigstens *nicht hinsichtlich ihrer Wirklichkeit betrachtet sind*. Das Sein eines reellen Tisches ist dann, wenn er *nicht* hinsichtlich seiner Wirklichkeit betrachtet wird, ein *Objektiv*, wenn er es aber wird, ein *Sachverhalt*. Ein Objektiv in diesem letzten Sinne ist also ein Gegenstand höherer Ordnung, *dessen fundamentum irreales Sein besitzt oder hinsichtlich seines Seins ganz dahingestellt ist*, wie dies z. B. in dem Satze geschieht: „Daß es morgen regnet, ist möglich." Man sieht hieran, daß *Wahrscheinlichkeit* nur an *Objektiven* haften kann, niemals aber an *Sachverhalten*! Diese sind sicher, diese bestehen unzweifelhaft! Noch weniger haftet sie an der Wirklichkeit selbst, wie *Lasker* behauptet, dem Fundament der Sachverhalte! Die meteorologischen Daten fundieren die Wahrscheinlichkeit nur, sie hängt aber nicht an ihnen!

Vom *Existierenden*, dem Sein, und dem *Bestehenden*, dem Bestand, ist nun weiterhin noch zu unterscheiden das *Geltende* und das *Korrekte*[1]. Korrekt bzw. inkorrekt sind Akte des Fühlens, Denkens, Wollens in Bezug auf ihr Verhältnis zum Ideal. Nicht aber sind sie in dieser Hinsicht, oder können sie sein in irgend einer Hinsicht, wahr oder falsch. Das kann nur das Noema des Aktes sein, nicht aber der

[1] Vgl. meine Abhandlung „Kategorienprobleme". S. 2/3.

Digitized by Google

Akt, die Noesis selbst. Allerdings gehört das Korrektheitsmoment den geistigen Tätigkeitsgegenständen nur in uneigentlichem Sinne zugewiesen. Woran dieses Moment in Wahrheit haftet, das ist das *Verhältnis* dieser Akte zu der idealen Forderung. Dieses Verhältnis aber ist ebenfalls ein Gegenstand, dem das Prädikat „wahr" oder „falsch" nicht zukommen kann. Denn ein Verhältnis ist keine Wahrheit, sondern ein Objektiv, ein Gegenstand höherer Ordnung. Auf diesen Unterschied kommen wir sogleich zu sprechen. Es scheint indessen nun nicht allzu unpräzis, auch die realen Gegenstände, die in dem genannten Verhältnis stehen, als „korrekt", „richtig" zu bezeichnen. Die Hauptsache ist doch wohl die, diese „korrekten" Gegenstände von den „wahren", geltenden zu unterscheiden. Gewiß kann dann auch ein bloß vorgestellter Akt „richtig", „korrekt" genannt werden. Aber nur in dem Sinn, in dem er, obwohl in Wahrheit nur in der Vorstellung seiend, propositionalseiend, auch seiend genannt wird.

Wir behaupten ferner einen Unterschied zwischen dem Bestehenden, den Objektiven und Sachverhalten, und dem Geltenden, den Wahrheiten. Eine Wahrheit gilt. Das Gelten dieser Wahrheit aber gilt ebensowenig, wie das Sein des realen Steines existiert, vielmehr „besteht" es. Man kann hiergegen nicht einwenden, das Gelten als etwas Logisches gelte sehr wohl. Gelten heißt nichts anderes als logisch existenzberechtigt sein. Das logisch Existenzberechtigtsein = Gelten ist aber nicht selbst wieder logisch existenzberechtigt = geltend! Schon deshalb also, weil der Unterschied zwischen Objekt und Objektiv ebenso die Sphäre des Geltenden, wie die des Seienden durchsetzt, kann Bestehendes und Geltendes, Bestehen und Gelten nicht zusammenfallen. ‹Außerdem aber ist der Geltungsgehalt, die Wahrheit ein *Satz*, ein Satz aber ist ein *Sinngehalt*, ein Noema, das wesensmäßig in einem Denkakt (Noesis) drinnen ist. *Bestände* dagegen, Sachverhalte *und Objektive*, sind *keine* Sinngehalte, sondern etwas ganz Sinnfreies, sozusagen Dummes, und damit *nicht* in Denkakten ihre Existenz habend. *Der Sachverhalt und das Objektiv ist also etwas anderes als die Wahrheit.* Die Verquickung von beidem führte *Bolzano* zum Irrtum der „Wahrheit an sich" [1].›*

Man kann sich gegen die Unterscheidung des Bestehenden vom Geltenden nicht dadurch wehren, daß man die Berechtigung, ein Bestehen abgesehen von seinem Ausgesagtsein zu betrachten, leugnet. Warum

[1] Vgl. Erkenntnistheorie, Abschnitt A, Kapitel 1, Mitte.

Digitized by Google

dürfte man denn dann das Sein im Sinn des Existierens *für sich* fassen? Und selbst, wenn man diese Forderung zugestünde, würde doch das ein Bestehen aussagende oder meinende Sinngefüge eben ein Bestehen in sich fassen, wenn auch nur bedeutungsmäßig, und das Meinen eines solchen Bestehens bliebe dann nach wie vor vom Meinen, genauer vom Vorstellen, eines Geltens, 'und in gleicher Weise der *Gegenstand* des Bestand-Meinens von dem des Wahrheit-Meinens', verschieden. Wenn das Bestehen eines Seins behauptet wird, dann ist damit nicht ein Geltungsurteil über das *Sein* gefällt, sondern das *Bestehen* des Seins ist der Gegenstand des Urteils. Übrigens kommt hier in erster Linie nicht das beurteilte, sondern das logisch unberührte Bestehen in Betracht. Gegen ein vom Gelten verschiedenes Bestehen kann man auch nicht einwenden, daß sowohl das, was Sein hat, als das, was Sein ist, am Sein partizipiert. Dies ist allerdings der Fall. Aber, was Sein ist, hat wiederum Sein, jedoch ein ganz anderes, als dasjenige Sein ist, das dem Gegenstand zukommt, der Sein im Sinne der Existenz hat. Jenes Sein des Seins (ideelles, aber nicht logisches Sein) ist von derselben Natur, wie das Sein (Bestehen) des Geltens. Jenem Einwand nach aber müßte z. B. das *Sein* des Geltens der Wahrheit, daß 2 mal 2 = 4 ist, partizipieren am realen Sein, das einem Stein etwa zukommt. Identifiziert man nun aber Gelten und Bestehen, dann wäre nach jener Auffassung ja auch kein Unterschied zwischen Seiendem und Geltendem (*Lotze*) mehr! Richtig ist nur, daß die Begriffe „Sein" und „Bestehen" dem „Gelten" gegenüber *zusammengehören*, koordiniert sind, daß sie dem „Gelten" als *„Ungelten"* gegenüberzustellen sind.

Sache der Gegenstandstheorie ist endlich auch noch die Untersuchung der sogenannten „Denkgesetze", die in Wahrheit Gesetze des Gedachten, gegenstandstheoretische Axiome sind. Diese besitzen *absolute*, nicht nur relative Gültigkeit. Es ist der Psychologismus *Erdmanns*, zu behaupten, nur unter der Voraussetzung unseres Denkens seien die logischen Axiome gültig. Auch der Identitätssatz sei nur hypothetisch gültig. Nein, auch die irrsinnige Menschheit wäre die irrsinnige Menschheit und kein Felsblock. Wie verfehlt ist auch *Lotzes*[1] Einwand gegen die absolute Gültigkeit der logischen Axiome. *Werden* sei Vereinigung von Sein und Nichtsein, also den logischen Gesetzen überlegen, denen diese Vereinigung ein Widerspruch sei! Werden ist eine

[1] Metaphysik. S. 149.

Digitized by Google

ganz charakteristische Wirklichkeit, mit sich identisch, ein wirklicher Prozeß, in dem aus dem Nichts zu einem Seienden Tendenzen anschießen, die Stoffe aufgreifen und die vorhergegangenen Tendenzen verschwinden lassen, wie im Denken ein Gedanke den vorhergegangenen aufhebt. Der Identitätssatz ist absolut gültig. Er lautet „A ist A", nicht aber, wie *Riehl* meint, „A bleibt A"! Er bedeutet nicht „ein Sichselbsthinübersetzen eines Dings in den nächsten Punkt der Zukunft"! Man denke z. B. an den Begriff des Guten! Und ebensowenig ist er eine Forderung! Und wenn, wie *Lasker* richtig betont, reales Blei kein ideales Blei, sondern ein flüssiger Prozeß ist, so ist damit doch nicht der Identitätssatz widerlegt, sondern ein flüssiger Prozeß eben ein flüssiger Prozeß, aber kein Dreieck oder Schmetterling!

Digitized by Google

DIE ERKENNTNISTHEORIE

DER BEGRIFF DER ERKENNTNISTHEORIE

Die Erkenntnistheorie oder Philosophie des Erkennens ist die Wissenschaft vom Erkennen, vom Begriff der Erkenntnis. Sie fragt zunächst nach der *Möglichkeit* und Gültigkeit *der Erkenntnis*, sowie nach der *Seinsart des Gegenstandes der Erkenntnis (Realitätsproblem)*. Sodann untersucht sie das *Wesen* und die *Faktoren der Erkenntnis*, d. h. sie stellt die *Quellen*, den *Ursprung* der Erkenntnis fest. Sie ermittelt dabei einen Inbegriff von Grundbegriffen, Grundsätzen und Anschauungsformen, die der Verstand an den Stoff der Erkenntnis heranbringt.

〈Bedauerlicherweise zieht alle Erkenntnistheorie seit *Kant nur* die *Natur* zum Erkennen heran. Von den Werten ist bei ihr nie die Rede. Insbesondere ist beim Problem der Möglichkeit des Erkennens stets *nur* an *die Natur als Gegenstand der Erkenntnis* gedacht.〉*

A. DAS PROBLEM DER ERKENNTNISMÖGLICHKEIT

1. DOGMATISMUS UND SKEPTIZISMUS

Eine Anschauung, der die Frage der Erkenntnismöglichkeit, die Frage: *„Kann überhaupt erkannt werden? Kann Wahrheit erkannt werden?"* überhaupt kein Problem ist, nennt man *Dogmatismus*. Für ihn existiert nicht der geringste Zweifel an der Fähigkeit der Vernunft und des Verstandes, die Wahrheit zu erkennen. Dogmatismus ist also ein Standpunkt, der ohne Prüfung unserer Erkenntnismittel, speziell des Verstandes, seine Behauptungen aufstellt. Dogmatiker ist der naive, unphilosophische Mensch. Dogmatiker sind aber nicht minder z. B. die großen Metaphysiker des 17. und 18. Jahrhunderts, für die es selbstverständlich war, daß sie aus reiner Vernunft Fragen wie die der Unsterblichkeit oder des Daseins Gottes definitiv beantworten könnten. Ja auch in neuerer Zeit entstanden dem Dogmatismus noch

Digitized by Google

Vertreter in der Philosophie: Sogar *Hegel* hat noch allen Ernstes geglaubt, durch reines Denken in die Tiefen der Gottheit eindringen zu können. Dogmatisch bis auf die Knochen ist der naive Materialismus *Haeckels*.

Während der Dogmatismus unserem Erkenntnisvermögen blindlings vertraut, leugnet der radikale *Skeptizismus* die Erfaßbarkeit der Wahrheit überhaupt. Er ist sehr früh aufgetreten. Schon die jüngeren Sophisten (*Pyrrhon*) hielten es für schlechthin unmöglich, zu erkennen. Zugrundegelegt wird dieser Anschauung die Tatsache der Sinnestäuschungen, Traum und Halluzination, sowie die überwiegende Häufigkeit des Irrtums gegenüber der wahren Erkenntnis. ‹*Aristoteles* führt aus: Bringe ich ein Brotkügelchen zwischen zwei übereinandergelegte Finger, so sagt mir der Gesichtssinn, es sei nur *ein* Kügelchen, der Tastsinn dagegen, es seien *zwei* da. Stelle ich einen Stab ins Wasser, so sagt der Gesichtssinn, er sei gebrochen, der Tastsinn, er sei gerade. Im ersten Falle traue ich nun dem Gesichtssinn, im zweiten dagegen dem Tastsinn, eigentlich ganz grundlos. Wenn zwei Sinne Verschiedenes sagen, mit welchem Recht glauben wir dann bald dem einen, bald dem andern? Wir werden ja doch von beiden getäuscht!›• — Es ist nun weiterhin eine bekannte Tatsache, daß wir im Traum manches ebenso deutlich, ja noch viel deutlicher erleben, als im Wachen. Wir sind fest überzeugt von etwas, wir wollen, wir handeln, wir beweisen. Wer sagt mir dann, daß ich *jetzt* nicht träume? Dann die Halluzinationen! Und endlich: wie oft haben wir uns doch nicht schon getäuscht, wenn und obwohl wir etwas für das Sicherste der Welt hielten. Warum sollen wir uns also nicht *immer* täuschen? Was ist da überhaupt noch zu glauben? Wir *meinen* wohl die Wahrheit zu besitzen, aber wer garantiert uns? Der Erkenntniskraft ist also überhaupt nicht zu trauen. *Es gibt also überhaupt keine Wahrheit.*

Mit dem Skeptizismus wären natürlich auch alle Werte geleugnet. Hätte er recht, dann wäre das Leben wert- und sinnlos. Nun sind aber die Aristotelischen Beweisführungen sichtlich argumenta ad hominem. Ein Widerspruch liegt in den angeführten Fällen nirgends vor, nur Inkonsequenz des Denkens. Mit der Behauptung von der restlosen Unerkennbarkeit des Gegebenen (nicht nur in dem Sinne, daß *bisher* nicht erkannt worden ist, sondern daß überhaupt nicht erkannt werden könne) vollends, zu der sich die Skeptiker verstiegen, widersprechen sie sich selbst und heben damit den Skeptizismus auf. 'Denn da

Digitized by Google

jeder Satz nach dessen Lehre falsch ist, so muß der Satz, es gäbe keine Wahrheit, auch falsch sein. Also gibt es Wahrheiten. Oder man hält an dem Satze der Skepsis fest', dann bleibt doch auf alle Fälle *die* Wahrheit, daß es keine Wahrheit gibt, bestehen! Gilt aber *eine* Wahrheit, dann gelten Tausende — denn die ganze Logik gilt dann — und der Wahrheitswert ist gerettet.

‹Als *eigentlicher Ausdruck unserer Zeit* ist *Spengler* in jeder Hinsicht skeptizistisch. Zu verachten Verstand und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft, gilt heute als vornehm. Jeder Satz könne bestritten werden, meint Spengler. Mit besonderer Freude wird diese Behauptung auch auf den Satz der Identität ausgedehnt, den Fundamentalsatz der Kultur: A ist A (nicht A = A). *Ostwald* und *Lasker* bestreiten ihn. Der natürliche Gegenstand, sagt letzterer, sei unvollendbar, da er in dauernder Veränderung sich befindet, wenn wir ihn auch als unveränderlichen, als idealen, als Gemächte nehmen, und deshalb sei er sich selbst nicht gleich. Welch ein Schluß! Ist Blei nicht gleich Blei, weil es ideales Blei realiter eben gar nicht gibt, so gilt doch der Satz, daß ein flüssiger Prozeß eben ein flüssiger Prozeß ist und kein Dreieck oder Säugetier!›*

Gegen den radikalen skeptischen Zweifel führte nun schon *Descartes* in seiner Zweifelsbetrachtung positive Argumente ins Feld. ‹Gewiß, sagt er, muß man zunächst an allem zweifeln. Tut man dies nun aber, dann kommt man auf den Zweifelsakt in einem selbst und an *dem* kann man nicht auch zweifeln. Daß wir Vorstellungen, überhaupt Erlebnisse haben, das ist, stellt auch *Bolzano* mit allem Nachdruck fest, eine Wahrheit, an der in gar keiner Weise zu zweifeln ist. Und *Külpe* führt in der „Realisierung" aus: Innere Erfahrung liegt vor, wenn man die Erlebnisse selbst betrachtet. Im Gegensatz zur äußeren sei die *innere Erfahrung* nun *evident, absolut sicher*. Hier wäre der kleine Einwand zu machen, daß man über das Vorhandensein von intensitätsschwachen Erlebnissen im Zweifel sein kann. Ich vermag oft wirklich nicht zu sagen, ob ich eben etwas Zahnweh habe oder nicht. Bei stärkerem Schmerz freilich ist es eine absolute Wahrheit, daß ich Zahnweh habe. Über die inneren Daten, die immanenten Gegebenheiten wie Schmerzen, Berührungs-, Temperaturempfindungen, Gefühle, Akte *gibt es* also *absolute Wahrheiten*. Damit haben wir schon jetzt eine Anzahl Wahrheiten, von denen sich dann weiterbauen läßt, so daß eine Unzahl unbestreitbarer Wahrheiten gesichert ist.

Digitized by Google

Weit gefehlt, daß es keine Wahrheit geben sollte, sagt nun im 19. Jahrhundert *Bolzano*, gibt es sogar eine Wahrheit ganz unabhängig davon, ob sie gedacht wird oder nicht. Als es noch keine denkenden Wesen gab, existierte doch schon z. B. der Satz, daß es keine denkenden Wesen gibt. Die von *Husserl* übernommene Lehre von der Vorstellung, dem Satz, der *Wahrheit „an sich"* ist indessen irrig. Eine Wahrheit unabhängig von einem sie denkenden Akt kann es nicht geben. Bolzano ist einer Äquivokation, einem Doppelsinn des Wortes „Wahrheit" zum Opfer gefallen. Unter Wahrheit kann man einerseits einen 'tatsächlich bestehenden' Sachverhalt, anderseits das Sinnkorrelat eines 'tatsächlich bestehenden' Sachverhalts verstehen. Letzteres ist die Hauptbedeutung. In dieser sind *Wahrheiten Sachverhalte abbildende Sinngehalte*, Urteilsaktinhalte, Urteilssinne, Urteilsnoemen, das Abbilden natürlich rein als ein logisches Abbilden verstanden, nicht irgendwie metaphysisch gedeutet, etwa im Sinne eines Spiegels. Es ist also gar keine Rede davon, daß man, wie immer behauptet wurde, Wahrheit nicht bestimmen könne[1]. 'Sehr gut und sehr leicht kann man sie bestimmen'[2]. Während nun die Wahrheit im ersten Sinne, als *Sachverhalt*, als Wahrsein, ein Gegenstand höherer Ordnung, durch Inferiora fundiert ist und „besteht", ist die Wahrheit im normalen Sinn, als *Noema*, ein *nicht* fundierter Gegenstand niederer Ordnung, der sich aus Begriffen zusammensetzt und „gilt". Und Bolzano verwechselte eben das Noema, den Sinn, z. B. den Urteilssinn „heute hat es nicht geregnet", den ich denkend *ergreife*, mit dem tatsächlich vorhandenen Sachverhalt, daß es heute nicht geregnet hat, 'den ich denkend *abbilde*'. Die Wahrheit im Sinne des Noema kann wesensmäßig nur in Denkakten, in Noesen ihr Dasein haben, außerhalb ihrer dagegen nicht. Das ist *eidetisch gewiß*. Wie *kein Akt ohne Sinngehalt bzw. Bildgehalt*, so *kein Sinngehalt bzw. Bildgehalt ohne Akt*! Die Wahrheit im Sinne des Sachverhalts dagegen, *die* existiert jenseits der Denkakte, unabhängig von den Noesen. Denn der Sachverhalt ist ein Konkretum, ein Einzelnes; die Wahrheit (im eigentlichen Sinne) aber (z. B. die Wahrheit „der Teil ist kleiner als das Ganze") besteht aus Bedeutungen, aus Begriffen,

[1] Siehe dagegen S. 429.

[2] Sehr ungeschickt ist die Festlegung und Wortgebung *Drieschs* (Wirklichkeitslehre. Emmanuel Reinicke, Leipzig 1917. S. 24), der Wahrheit als Abbildung bloß von *Wirklichkeit* nimmt, zur Unterscheidung von der „Richtigkeit", die Aussagen über Bedeutungen angeht. Daß $2 \times 2 = 4$ ist, wäre demnach nicht wahr! Dieser Terminologie widersetzt sich schon der Sprachgebrauch!

Digitized by Google

und das heißt, nicht aus Einzelnem, sondern aus lauter Allgemeinheiten. Allgemeinheiten aber können nur als Noemen von Noesen existieren. Das ist ein Husserlscher Wesensverhalt. Und darum gibt es nicht Wahrheiten, sondern nur Sachverhalte, unabhängig vom Denken, also keine „Wahrheit an sich", sondern nur „Sachverhalte an sich". Bevor es ein Denken gab, bestand der *Sachverhalt, daß* es kein Denken gibt, aber nicht die *Wahrheit*!

Übrigens wäre, selbst wenn es Wahrheiten an sich gäbe, damit für das Problem der Erkenntnismöglichkeit gar nichts erreicht, denn nur um die *Erfaßbarkeit* der Wahrheit an sich würde es sich dabei handeln. Ich muß unterscheiden: das Haben des von uns erzeugten Noema in der Noesis, und die Beziehung des Noema zum Sachverhalt, das Wahrsein des Noema, des Sinns. Mit ersterem allein ist mir nicht gedient, wenn das zweite nicht zutrifft. Und das ist eben hier die Frage, ob wir ein solches Zutreffen konstatieren können!›

Dieses Wahrsein des Noema, also das spezifische Verhältnis des Wahrheitssinnes zum Sinnjenseitigen, Noematranszendenten, dem unabhängig von unserem Denken existierenden Sachverhalt, mit dem der Sinn übereinstimmt, ist selbst wiederum ein *Sachverhalt*, der besteht, ob wir ihn denken oder nicht[1]. In *dem* Sinne ja ist die Wahrheit von unserem Denken unabhängig. Damit ist aber eben nicht gesagt, daß es vom Denken unabhängigen *Sinn* geben könne, daß Sinn auch außerhalb des Denkens sein könne, daß es Sinn gab, *bevor* es Denken gab! Nein, da gab es nur Sachverhalte!

‹Die Lehre von der Wahrheit an sich ist also widerlegt. Aber in einem *anderen* Sinne *gibt* es nun wieder eine „Wahrheit an sich" schon. Insofern nämlich, als jedem Sachverhalt ein *möglicher*, wenn auch nicht ein *wirklicher* Sinngehalt entspricht. Der Phase vor dem Leben war zugeordnet ein *potentieller* Sinngehalt, nämlich der, „daß keine Lebewesen da seien", und dieser Sinngehalt war *wahr*, denn er spiegelte wieder den Sachverhalt, daß keine Lebewesen da waren. Dieser Sinngehalt war also schon da, bevor er gedacht wurde, bevor es ihn denkende Akte gab, und zwar war er da in einer ganz charakteristischen Weise, nämlich eben als *möglicher* Gegenstand. Ein möglicher Gegenstand hat „*mögliches* Sein". *Mögliches* Sein ist anderes Sein als

[1] *Kerler fährt hier fort:* „Ein Satz wird nicht dadurch wahr, daß ich ihn denke. Nicht *mache* ich die Wahrheit, sondern ich *ergreife* sie, die schon unabhängig von meinem Denken Vorhandene." *Das ist aber Atavismus!*

Digitized by Google

wirkliches Sein, das den toten, leblosen Dingen zukommt, und beides ist wieder anderes Sein als das *Bestehen*, das dem Sachverhalt, dem Objektiv, daß keine Lebewesen da sind, zukommt. Diesem bestehenden Objektiv ist die Wahrheit zugeordnet als *potentieller Sinngehalt*. Potentieller Sinngehalt, mögliche Bedeutung sind auch die Zahlen, zugeordnet den Objekten, die selbst wieder nur Möglichkeiten sein können. Vor den Menschen also schon gab es eine Mathematik, zugeordnet der Wirklichkeit als *möglicher Sinn*[1].

Daß wir nun tatsächlich die Möglichkeit haben, *absolute Wahrheiten* zu erfassen, wenn nämlich der Sachverhalt, der in der (als Noema verstandenen) Wahrheit erfaßt ist, sich auf Erlebnissen, also auf *Immanentem* aufbaut, haben wir gesehen. Nun aber erhebt sich die Frage: *Gibt es auch Wahrheiten über Transzendentes?* Hier muß unterschieden werden zwischen Wahrheiten, die *formale*, und Wahrheiten, die *materiale* Seinsverhalte abbilden. *Formale Seinsverhalte*, die man auch schlechthin nur *Seinsverhalte* nennen könnte, sind solche Sachverhalte, die nur das *Sein*, das ein Objekt hat, ausmachen, darstellen: Existenz des Steins usw. Sie zerfallen in *reale*, *ideale* und *phänomenale*. *Materiale Seinsverhalte*, oder *Sachverhalte* schlechthin, sind dagegen solche Sachverhalte im weiteren Sinne, die nicht das *Sein* eines Gegenstandes, sondern das *So*sein, das *Haben* irgendwelcher Bestimmtheiten, oder ein Tun oder Leiden oder Getanhaben oder Erlittenhaben oder ein *Stehen in einer Beziehung* räumlicher, zeitlicher Art eines seinsmäßig (als real, phänomenal oder ideal) bestimmten Gegenstandes ausmachen. Indessen sind dies dennoch keine fundierten Sachverhalte. Denn die seinsmäßige Bestimmtheit bedeutet nicht ein Sein, sondern ein *Seien*, ein Sei*end*sein (real, ideal, phänomenal sei*end*). Sachverhalte betreffen also *inhaltliche* Beziehungen der Objekte, Seinsverhalte nur das *formale* Seinsmoment. Alle die „Natur" betreffenden Sachverhalte sind phänomenale, denen reale *korrespondieren* mögen! Der Unterschied zwischen Seins- und Sachverhalt deckt sich nicht mit *Meinongs* Unterschied zwischen Seins- und Soseinsobjektiv. Denn daß Caesar im Jahre 44 ermordet worden ist, würde er kein Soseinsobjektiv nennen. Es ist aber ein materialer Seinsverhalt.

Bei *formalen Seinsverhalten* nun besteht der Unterschied, daß auf *bewußtseinsimmanentem* Boden die Übereinstimmung von Sinngehalt und Sachverhalts*fundamentum* zu erkennen ist, auf *bewußtseinstrans-*

[1] Vgl. S. 428 und Abschnitt B, Kapitel 6, Mitte.

Digitized by Google

zendentem, metaphysischem Boden dagegen *nicht.* Die Übereinstimmung von Sinngehalt und Sachverhalt ist in beiden Fällen, auch im immanenten, *nicht* zu erkennen. Erkennen heißt, bzw. das Kriterium der Erkenntnis ist nach *Husserls* Feststellung nicht ein Evidenzgefühl, denn das kann auch bei Irrtümern auftreten, sondern liegt *in* der Einsichtigkeit[1], im Sehen, *Haben von Wahrheit,* d. h. sachverhaltabbildendem Sinngehalt. Der Sachverhalt selbst ist nie zu erfassen, nur sein phänomenales *Korrelat.* Denn wie sollte metaphysischer[2] Sachverhalt anders erfaßt werden, als durch die Vorstellung! Nun, dann ist er eben vorgestellt, d. h. Sinngehalt geworden. Oder etwa durch die Empfindung? Dann wäre wieder nicht er selbst gegeben, sondern sein Empfindungskorrelat. Aber die Empfindung kann ich wohl erleben, nicht aber das Sein der Empfindung. Denn habe ich Zahnweh, so *habe* ich dieses zwar, doch zunächst nur *bewußt*; den Sachverhalt, *daß* ich jetzt Zahnweh habe, den „habe" ich nicht. Den Zahnschmerz *selbst* kann ich fühlen, *haben,* erleben, den Sachverhalt *nicht.* „Haben" kann man nur Objekte im Sinne des Erlebnisses. Sachverhalte sind *nicht erlebbar,* sondern nur *erkennbar.* Erkenne ich aber den Sachverhalt, dann stelle ich ihn vor, *habe* ihn also nur *phänomenal,* d. h. „habe" im Erkennen nur den *vorgestellten* Sachverhalt! Ebenso kann ich, wenn ich einen Vorstellungsgegenstand vorstelle, das *Vorstellen erleben. Daß* ich vorstelle, kann ich aber wieder *nicht* erleben, sondern nur *erkennen*! Meine Erkenntnis wiederum *als* Erkenntnis erkennen, kann ich nicht! Auch Sachverhalte, die Erlebnisse oder immanente *Bilder* zu „Fundamenten" haben, sind also weder erlebbar, noch erfaßbar, noch vorstellbar. Denn vorstellbar sind nur *phänomenale* Sachverhalte.

'Auch immanente materiale Seinsverhalte sind nicht erlebbar.' Der immanent-reelle Sachverhalt des Verschiedenseins zweier Empfindungen etwa. Allerdings mag bei zwei aufeinander folgenden verschiedenartigen Empfindungen ein Veränderungsbewußtsein mit auftreten. Ich empfinde nicht nur die der vorangegangenen Empfindung gegenüber andersgeartete, sondern ich habe dabei noch ein eigenartiges Veränderungsgefühl neben der neuaufgetretenen Empfindung, also ein ganz eigenartiges Zumutesein. Nun ist aber dieses Veränderungsgefühl kein

[1] Evidenz ist ein — tatsächlich von mir unabhängiges — Moment am Gehalt.

[2] *„Metaphysisch" kann hier mindestens — im Gegensatz zu oben — im Sinne Kerlers als das Transzendentes und Immanentes umfassende Reelle verstanden werden und muß es nach früherem wohl auch.*

Digitized by Google

Wissen oder Vorstellen davon, daß es anders geworden ist, sondern lediglich eine *gedankenlose* Empfindung, die *aus* der Veränderung *resultiert*. Die Veränderungsempfindung *weiß* nichts von der Veränderung. Sie ist eine *sekundäre* Empfindung, aber nicht etwa die erlebnismäßige Erfassung eines Sachverhalts, denn das eben gibt es nicht Also: wir erleben im Falle der Aufeinanderfolge verschiedener Empfindungen niemals einen Sachverhalt, sondern stets nur sein fundamentum: erste Empfindung, zweite Empfindung, Veränderungsempfindung. Und was wir erfassen, ist also nur das *phänomenale Korrelat* des Sachverhalts. Sachverhalte sind nur *vorstellbar*, d. h. phänomenal .faßbar!

Nicht anders ist es bei Sachverhalten auf *phänomenalem* Boden. Die fundamenta des Sachverhalts: „Dieser Baum steht rechts von diesem Haus" sind Vorstellungsgegenstände. Vorstellen heißt in intentionalen Akten Vorstellungsgegenstände haben. Habe ich nun die genannten zwei Vorstellungsgegenstände, dann baut sich auf diesen allerdings ein Sachverhalt auf. Aber wiederum ist dieser in keiner Weise phänomenal, d. h. er baut sich einfach über den phänomenalen Gegenständen auf, ohne daß er mir vorstellig zu werden braucht. *Die Sachverhalte partizipieren nicht an der Modalität ihrer fundamenta.* Stelle ich nun aber den betreffenden Sachverhalt vor, dann habe ich wiederum nicht ihn selbst, sondern sein phänomenales Korrelat. D. h. ich muß, um den Sachverhalt zu erkennen, *ihn erzeugen* auf Grund der inferiora („Produktionsvorstellung").

Daß der produzierte Sachverhalt nun aber mit dem Sachverhalt selbst übereinstimmt, das ist in *diesem* Falle erkennbar. Deshalb nämlich, weil die *inferiora gegeben* sind. Daß ich jetzt das Bild „friedliche Landschaft", „regnerische Landschaft" habe, ist eine Wahrheit. Diese Wahrheit erfasse ich, habe ich. *Nicht* dagegen habe ich den *Sachverhalt*, jedoch wiederum sein fundamentum, das Bild. Und weil ich auch dieses habe, deshalb *erfasse* ich in diesem Falle nicht nur die Wahrheit, sondern *erkenne* sie. Man kann also auch *nicht* Gegebenes, *nicht* Gehabtes erkennen! Und ebenso verhält es sich bei Erlebnissen. Auch hier ist mir nicht der Sachverhalt, sondern nur sein fundamentum gegeben. Nur 'hier' eben nicht für die Vorstellung, sondern für das Erlebnis! *Als* Erlebnis. *Be*wußt, nicht *ge*wußt. 'Das schadet aber nichts.' *Die bewußtseinsimmanente Gegenstände* (Erlebnisse und Phänomenales) *betreffenden Wahrheiten* 'über Seinsverhalte' *können* nicht

Digitized by Google

nur 'gehabt', erfaßt, sondern zugleich auch *erkannt werden*, obwohl die Sachverhalte nicht erfaßbar, sondern nur vorstellbar, d. h. nach ihren phänomenalen Korrelaten erfaßbar sind.

Die metaphysische Gegenstände betreffende Wahrheit 'über Seinsverhalte' dagegen *kann wohl erfaßt, ergriffen, aber nicht erkannt werden.* Hier sind Sachverhalte wohl erkennbar, *so* wie *sie an sich sind.* Wenn ich aber die Wahrheit *über* den Sachverhalt habe (z. B. daß Caesar im Jahr 44 ermordet worden ist), dann habe ich ja noch nicht den *Sachverhalt* selbst. Ich habe ihn wohl erkannt, wie er an sich ist, aber daß ich *erkannt* habe, das kann ich nun hier bei bewußtseinstranszendenten Sachverhalten nie wissen, weil mir nicht, wie bei den immanenten, ihre Inferiora gegeben sind. Empirische Wahrheiten, soweit ihre Gegenstände transzendent sind, kann man nur *haben*, aber nicht erkennen. Man *hat* erkannt, *hat* Wahrheit, auch bei *bloßer* Übereinstimmung von Sinngehalt und Sachverhalt. *Ob* man aber Wahrheit hat, das kann man nicht abermals erkennen. Die Übereinstimmung, das Sich-Decken selbst ist unerkennbar! — Die absolute Möglichkeit des Erkennens behauptet *Rehmke* also zu Unrecht. Sie gilt nur von Immanentem, nicht von Transzendentem. Hier gibt es lediglich Wahrscheinlichkeitserkenntnis[1]. Man kann hier wohl den Gegenstand, niemals aber die Wahrheit erkennen. Übrigens ist stets zu beachten, was *Rehmke*[2] unterläßt, daß die Rede vom Gegenstand des Erkennens (Rehmkes „Anderes") einen Doppelsinn hat, einen immanenten und einen transzendenten.

Wie verhält es sich nun aber mit den Wahrheiten über Transzendentes, die *materiale Seinsverhalte* betreffen? ‹Hier *gibt* es Wahrheiten, aber nur *bedingt.* Unter der Bedingung nämlich, *daß es transzendente Dinge gibt,* deren Abbilder die Bilder sind, die wir haben, *unter der Bedingung* kann etwas über diese ausgesagt werden. Das ist scheinbar wenig, in Wahrheit aber doch unendlich viel! Diese bedingte Erkenntnis verdanken wir dem von *Husserl* entdeckten *„Prinzip der Prin-*

[1] *I. N. w.:* „Transzendente Qualitäten sind prinzipiell unerkennbar, transzendente Sachverhalte erkennbar. Von ersteren allerdings gibt es Wahrscheinlichkeitserkenntnis!" *Dies vermag ich mit den übrigen Ausführungen nicht in Einklang zu bringen. Die Kerlerschen Aufzeichnungen sind überhaupt in diesem ganzen Abschnitt recht unklar und oft direkt widerspruchsvoll. Vieles mußte gestrichen werden, nach Möglichkeit wurden Berichtigungen vorgenommen. Trotzdem ist, wie man sieht, noch manches unstimmig.*

[2] Philosophie als Grundwissenschaft. Kesselringsche Hofbuchhandlung. Leipzig und Frankfurt 1910. S. 440 u. 442.

Digitized by Google

zipien". Dieses Prinzip lautet: Jede originär gebende Anschauung ist Rechtsquelle einer Erkenntnis allgemeiner Art. Das ist eine Wahrheit ungeheuerer Tragweite. Auf Grund einer *Einzel*anschauung sind wir in der Lage, etwas für alle Zeiten Gültiges auszusagen, absolute Wahrheiten aufzustellen. Das ist etwas ganz Erstaunliches, Unerhörtes! Wir sind dies mit Hilfe der „intuitiven Wesensschau", der *Wesens*anschauung, die wir auf Grund einer Einzelanschauung gewinnen. Ist mir eine einzelne Farbe in der Anschauung gegeben, so ist mir damit auch das *Wesen* Farbe gegeben.〉* Nun ist das Wesen freilich an sich nichts anderes als der Begriff: „die Farbe ist ausgedehnt" sagt nichts von einem allgemeinen Gegenstand „Farbe" aus — wie *Husserl* irrtümlicherweise annimmt —, sondern lediglich, daß die Begriffe Farbe und Ausdehnung untrennbar sind. Ich habe also zunächst nur eine *Wesens*wahrheit, und *Wesenswahrheiten* sind eben das, was es vor allem gibt. 'Doch ich habe nicht *nur* die Wesenswahrheit.' 〈Ich kann vielmehr, ist mir das *Wesen* Farbe gegeben, *unter der Voraussetzung, daß es Farben außer mir gibt*, von all diesen, also *transzendenten* Farben etwas über allen Zweifel Erhabenes, Allgemeingültiges aussagen, nämlich z. B., daß sie sämtlich notwendig ausgedehnt sind. Denn es liegt in dem mir durch die einzelne Farbe gegebenen *Wesen* der Farbe, daß sie Ausdehnung besitzt. Die intuitive Wesensschau, deren wir fähig sind, gibt uns diese *„eidetische"* Wahrheit, diese „wahre" Wahrheit, „an der nicht zu rütteln ist".

Ich kann also auch von *Transzendentem*, allerdings nur unter der Voraussetzung, daß es es gibt, für Zeit und Ewigkeit Gültiges aussagen, z. B. vom Zahnweh des Andern mit genau so absoluter Sicherheit, wie von meinem eigenen, daß es eine bestimmte Intensität hat. Ebenso habe ich auf Grund einer Einzelton-Anschauung das Recht, über das Wesen Ton und damit über alle wirklichen und möglichen Töne z. B. die Aussage zu machen, daß sie eine Höhe und eine Intensität haben. Wie vom Wesen Farbe oder Ton, so kann man auch vom Wesen Körperlichkeit, vom Wesen aller Erlebnisse, vom Wesen „Erlebnis" selbst, absolute Aussagen machen, z. B. auf Grund der Einzelanschauung eines Zahnschmerzes die allgemeine Aussage: „Das Wesen des Erlebnisses ist verschieden von dem der Körperlichkeit." Man sieht schon an diesem Beispiel, daß man mit Hilfe der Husserlschen intuitiven Wesensschau, wenn auch ihr genialer Entdecker selbst sie hierzu nicht verwendet hat, für Zeit und Ewigkeit gültige Erkenntnisse un-

Digitized by Google

geheuerster Art zu gewinnen vermag, z. B. die, daß es keinen Allgeist im Fechnerschen Sinne geben kann, denn es kann kein Erlebnisstrom in einem andern Erlebnisstrom enthalten sein, oder daß, *wenn* es eine Welt gibt, sie dann notwendig *endlich* ist. Wie recht hat Husserl, zu fordern, daß als Vorarbeit vor aller Metaphysik, das *Wesen* aller Dinge zu erforschen wäre. Das sei das, was zuerst geleistet werden müsse. Hätte man dies früher getan, dann hätte man z. B. gefunden, daß der mystische Gott eine Unmöglichkeit ist. *Meister Eckehart* behauptet, der Quellpunkt, zu dem man nach Unterdrückung aller Seelenkräfte gelangt, der sei Gott, und er gebraucht dabei das Bild der Sonne und ihrer Strahlen. Durch Unterdrückung der Strahlen käme man auf die Sonne. Das ist aber rein unmöglich. Man wende ja nicht ein, für Gott sei kein Ding unmöglich. Das ist es ja gerade, wie *Husserl* mutig und ehrlich es ausspricht, daß die mit Hilfe intuitiver Wesensschau gewonnenen Wahrheiten auch für Gott gültig sind!

Insbesondere können nun mittelst des Prinzips der Prinzipien absolute Wahrheiten über die *Werte* aufgestellt werden. Freilich nie und nimmer, wie wir in der Ethik gesehen, in dem Sinn, daß für Alle verbindliche, allgemeingültige Werte ermittelt werden könnten. Kein Wert selbst ist als Wert zu beweisen. Er muß erlebt sein. Ist er aber erlebt, ist er irgendwo da, für ein Subjekt da, dann ist mit ihm eine *Fülle* absoluter Wahrheiten gegeben. Läßt sich auch z. B. über Liebe nichts Allgemeingültiges aussagen, ist sie dem Christen das Herrlichste, dem Buddhisten und Russen dagegen etwas Teuflisches, will auch der Christ den Buddhisten, und der Buddhist den Christen bekehren, so ergeben sich doch, *wenn* einmal die Liebe bejaht wird, hieraus für den Bejaher eine Unsumme von unumstößlich gewissen Folgerungen.

Man *kann* also erkennen. Keine Rede davon, daß, wie *Lasker* behauptet, Erkenntnis ohne Glaube nicht möglich sei! Nur die metaphysische Erkenntnis ist es nicht, die logische, überhaupt alle aprioriische, jedoch sehr wohl! Und man *soll* aber auch erkennen! Die Erkenntnisforderung ist einfach in uns vorfindbar. Darum heißt es, sich dankbarsten Herzens um die Husserlsche Wesensschau bemühen. Besonders möchten alle Goetheaner sie sich hinter die Ohren schreiben, statt geringschätzig über sie hinwegzugehen, ohne ihrer überhaupt fähig zu sein.«

Digitized by Google

2. RELATIVISMUS UND KRITIZISMUS

‹So falsch der Skeptizismus auch ist, so ist er doch wenigstens vernünftig. Vom Relativismus (*Protagoras*, homo mensura-Satz; *Simmel*) kann man dies kaum sagen. Es gäbe zwar Wahrheit, behauptet dieser, aber für jeden wieder eine *andere* Wahrheit, je nach seinem Standpunkt, also keine *absolute* Wahrheit.›* Für *uns* könne wohl etwas wahr sein, aber nicht *an sich*. Zucker sei für den Gesunden süß, für den Gelbsüchtigen bitter. Jedes Volk habe seine eigene Schönheit, Moral, Religion. Über ein und dasselbe Ding könne es die verschiedensten Wahrheiten geben. Es gäbe also überhaupt keine absolute Wahrheit, denn die absolute Wahrheit kann nur *eine* sein.

Davon, daß diese Behauptung selbst den Anspruch erhebt, nicht etwa ebenfalls nur eine relative, sondern eine absolute Wahrheit zu sein, können wir ganz absehen. ‹Es genügt, sich den Begriff der Wahrheit klar zu machen, um die Unsinnigkeit dieser Anschauung zu erkennen. Wahrheit ist ja, wie wir wissen, nichts anderes als ein *Sinngehalt, in dem sich abbildet ein Sachverhalt.* „Heute hat es nicht geregnet", das ist ein Sinn, und dieser ist *wahr*, wenn er übereinstimmt mit dem Sachverhalt, wenn es tatsächlich heute nicht geregnet hat, *falsch* dagegen, wenn sich in ihm der Sachverhalt nicht abbildet, wenn es tatsächlich nämlich heute geregnet hat. Wahrheit ist ein Sinngehalt, Wirklichkeit ist kein Sinngehalt, sondern etwas Sinnloses. Wahrheit bedeutet Aussage über ein Objekt, deren Verneinung falsch ist. Von einer *relativen Wahrheit* zu sprechen, ist deshalb *unsinnig, weil die Beziehung zu einem Menschen für die Wahrheit gar nicht in Betracht kommt.* Wer das Wesen der Wahrheit statt in der Beziehung eines Urteilssinns zu einem *Sachverhalt* in der Beziehung eines Urteilssinns zu einem *Subjekt* sieht, der hat eben das Wesen der Wahrheit nicht erfaßt. Wenn einem Gelbsüchtigen Zucker bitter, einem Normalen süß schmeckt, so ist *wahr*, daß jeweils eine andere Empfindung auftritt, bei diesem diese, und bei jenem jene. Und dies, daß ich, als Gesunder, die Empfindung der Süßigkeit habe, ist keineswegs eine relative, sondern eine *absolute* Wahrheit!›*

Sogar die Gültigkeit der mathematischen und logischen Axiome ist nach den Anhängern des Relativismus nur eine relative. Zum Beweis dieser Anschauung werden in wenig geistvoller Weise nichteuklidische Theorien und derartiges herangezogen. 'Bekannt ist die alte Behaup-

Digitized by Google

tung der Relativisten, daß es von jener mathematischen Figur nicht nur *eine*, sondern *viele* Wahrheiten gäbe, die entsteht, wenn man zwei gleichseitige Dreiecke derart übereinanderlegt, daß sie die kleineren Diagonalen eines regulären Sechsecks bilden.' ⟨Dieser geometrische Gegenstand nämlich sei einerseits *eine einzige* Figur — eben das Ganze —, zugleich aber sei er auch *zwei* Figuren, nämlich zwei aufeinanderliegende Dreiecke, weiterhin sei er aber auch noch *mehr* als zwei, sei viele Figuren, und dies in verschiedener Form, nämlich als ein Parallelogramm und vier angelegte Dreiecke, oder auch als ein Trapez und vier angelegte Dreiecke, oder auch als ein Sechseck und sechs angelegte Dreiecke. Und all dies sei doch widersprechend.⟩ *— Durchaus nicht ist es dies. Die Lösung des Rätsels besteht darin, daß der geometrische Gegenstand eine Gegebenheit („eine" *nicht* als Zahlwert zu verstehen!) darstellt, die verschieden *aufgefaßt* werden kann. Er kann als *ein* Ganzes oder als mehrere Gegenstände aufgefaßt werden, je nach dem, was man unter „Ganzes" *versteht*. Der eine meint unter Ganzem die vollständige aus den äußersten Grenzlinien gebildete Figur, der andere nur eine Teilfigur derselben. ⟨Was ist nun also der fragliche Gegenstand in Wahrheit? Man überlege sich, wie die Figur entstanden ist. Durch Anbringen von Kreideteilen an der Tafel etwa. Die Summe der kleinsten Kreideteilchen ergab zunächst eine einfache Figur, das eine Dreieck, hernach eine zweite einfache Figur, das zweite Dreieck.⟩* Tatsächlich stellt also der fragliche Gegenstand sowohl *zwei* Figuren dar — aber zwei *einfache*, übereinandergelegte Figuren, nicht zwei *zusammengesetzte* —, als auch nur *eine* Figur, aber nicht eine einfache, sondern eine aus zwei einfachen Figuren *zusammengesetzte*! Diese beiden Sätze widersprechen sich aber keineswegs; sie würden dies erst tun, wenn jedesmal unter dem Begriff Figur *dasselbe* verstanden würde, die beiden Figurbegriffe sind aber völlig *verschieden*! Da dies der Fall ist, da Figur das einmal *so* und das anderemal *so* definiert ist, so handelt es sich hier 'nicht für beide Fälle um *ein und dieselbe relative* Wahrheit', sondern in jedem der beiden Fälle um *je eine absolute* Wahrheit! — Der betrachtete Gegenstand stellt endlich weiterhin auch noch *mehr* als zwei, *viele* Figuren vor, die jedoch dann zum Teil nur Scheinfiguren sind, und dies in verschiedener Form, z. B. ein Sechseck als wirkliche Figur und dazu sechs Scheindreiecke, Scheindreiecke deshalb, weil ihre Basis nur scheinbar zu ihnen, in Wahrheit zum Sechseck gehört. Ein Widerspruch liegt aber

Digitized by Google

auch hier nirgends vor, weil eben mit dem Wort Figur in den einzelnen Fällen immer neue Begriffe verbunden sind, weil der Gegenstand immer wieder anders *angesehen* wurde. Die Sätze stimmen alle, weil sie sich auf grundverschiedene Sachverhalte beziehen, die nicht miteinander in Widerspruch kommen können, weil sie ganz unabhängig voneinander, jeder für sich, bestehen.*

Unsere geometrische Figur ist eine Gegebenheit, ein Seiendes. Nun ist aber, wie die Scholastiker sagen, keine existentia ohne essentia. Das gilt von allem Seienden, von welcher Seinsart es auch sei. Jedes Seiende ist ein bestimmtes Seiendes. Das ist eine Husserlsche eidetische, eine Meinongsche gegenstandstheoretische Wahrheit. Auf dem bestimmten Seienden bauen sich Sachverhalte auf, die sich nicht widerstreiten können. Es kann nicht sein, daß ein Seiendes dieses bestimmte Seiende ist und daß es *nicht* dieses bestimmte Seiende ist. Kann das nicht sein, dann kann die Behauptung dessen[1] auch nicht *wahr* sein. Wieder ein apriorischer Satz. Also kann es über einen Gegenstand keine doppelte Wahrheit geben im Sinn des Relativismus.

Daß ein Gegenstand sowohl ein Eines, wie ein Vieles sein kann, begründet keinen Widerstreit und hebt die absolute Wahrheit nicht auf, daß es *ein* Ganzes und nicht zwei Ganze ist. Zu gleicher Zeit kann das Ganze eben eine Vielheit von *Teil*gebilden tatsächlich ausmachen oder diese Vielheit kann rein vorstellungsmäßig *herausgehoben* werden. Das aber ist dann Sache der Auffassung und betrifft nicht das Sein und die auf ihm aufgebauten Sachverhalte und ebensowenig die sie abbildenden Sinngehalte, die überhaupt von jeder Definition unabhängig sind. —

Das räumen wir ja dem Relativismus gerne ein, daß die Aussagen über die Dinge, die Welt, das Leben durch die psycho-physische Organisation bzw. Disposition des Aussagenden mitbedingt sind und daß es eine Unermeßlichkeit in unerschöpflicher Mannigfaltigkeit variierender Organisations- und Dispositionstypen und damit die verschiedenartigsten Auffassungsweisen der Dinge (Bewohner anderer Welten usw.) geben kann (Anthropologismus). Man muß auch die Nichteuklidische Metageometrie als in bestimmtem Sinne berechtigt anerkennen. 'Mit dem Absolutheitscharakter der Wahrheit hat dies alles aber gar nichts zu tun.' Widerlegt ist der Relativismus mit dem Skeptizismus 'vor allem' durch das Husserlsche Prinzip der Prinzipien. Es

[1] *I. N. w.*: „kann es auch nicht".

Digitized by Google

gibt also weder keine noch keine absolute Wahrheit, sondern es existieren absolute Wahrheiten.

Der *Pragmatismus* (*Peirce, F. C. S. Schiller - Oxford, James*) ist eine Spielart des Relativismus. Er betrachtet einen Satz dann als wahr, wenn die auf Grund des Satzes ergriffenen Maßnahmen sich als lebensfördernd erweisen. Gesetzt nun, es trete ein Zustand ein, der es unmöglich machte, lebensfördernde Maßnahmen zu ergreifen, dann müßte der Pragmatismus den Satz, daß dieser Zustand besteht, als falsch bezeichnen, womit er sich freilich selbst ad absurdum führen würde. — Das letzte Motiv des Pragmatismus ist, wie wir schon wissen[1], seine Leugnung des Eigenwerts reiner Erkenntnis. Er versteht nicht, daß es Menschen gibt, denen die Befriedigung des Erkenntnisdrangs wesentlicher ist, als die irgend eines anderen Bedürfnisses. Er weiß nicht, daß alles Göttliche die Eigentümlichkeit hat, unnütz zu sein.

Der *Positivismus* (*Comte*) bzw. *Agnostizismus* (*Huxley, Spencer*) ist *metaphysischer*, nicht radikaler Skeptizismus. Wirklichkeitswissen reicht nach ihm so weit, als die positiven Einzelwissenschaften (Naturwissenschaften, Mathematik, Soziologie) reichen. Eine besondere Philosophie gibt es für den Positivismus nicht. Wie weit er im Recht ist und wie weit er zu berichtigen ist, haben wir gesehen.

Daß Wirklichkeitserkenntnis über die Erfahrung hinaus nicht möglich ist, lehrt auch der *Kritizismus* (*Kant*), dem wir uns, wie gezeigt, im wesentlichen anschließen. Doch unterscheidet er sich vom Positivismus dadurch, daß er vernünftiges Denken über die metaphysischen Probleme als in gewissem Maße aussichtsreich betrachtet und daß er ferner den überempirischen Ideen (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) große *praktische* Bedeutung zuerkennt (Kritik der praktischen Vernunft; *Vaihingers* „Philosophie des Als Ob"). Absolute Erkenntnis stellt sich ferner dar in den apriorischen Sätzen. Apriorisch sind alle vor aller Erfahrung gewonnenen Erkenntnisse, nämlich die mathematischen, logischen und die transzendentalen.

3. DAS REALITÄTSPROBLEM

Das Realitätsproblem rechnet als Frage nach der Existenz der Wirklichkeit, also nach der Seinsart des bisher einzigen Gegenstandes der Erkenntnis, ebenfalls zur Erkenntnistheorie. Es erscheint zweckmäßig,

[1] Siehe S. 13.

Digitized by Google

hier zunächst den *Begriff der Realität* zu klären [1]. Wirklich kommt von wirken. Wirklich ist, was wirkt, oder besser, was wirken *kann*. Realsein heißt nicht bloß, wie *Rehmke* [2] bestimmt, in der Welt sein, sondern zugleich eine Kraft ausüben können, wobei Kraft okkasionalistisch als Effekt eines Verhältnisses zu verstehen ist. Es wäre übrigens ein Irrtum, zu meinen, nur was man gemeinhin als wirklich bezeichnet, könne wirken. Wirken kann allerdings auch *phänomenaler Gehalt*, obwohl „unwirklich". Der Gedankeninhalt eines Wollens z. B. verursacht Impulse, Gefühle usw. im Erlebenden und wirkt so weiterhin auf die Materie des Gehirns. Ebenso wirkt etwa ein vorgestelltes Gefühl, das ja pure *Bedeutung* ist (während dagegen die phantasiemäßige Produktion von Gefühlen gar nicht Vorstellung, sondern Erlebnis ist). Aber immer wirkt nur der Bedeutungsgehalt des Bildes, nicht der Bildgegenstand. Der vorgestellte Löwe z. B. kann nicht beißen. Nur der *Bildsinn* wirkt, nicht der *Bildgegenstand*! Das Bild ist wirklich, aber nicht das Abgebildete. Auch Sinn, auch Erscheinung ist also *wirklich, obwohl im Strahl*! Nur das Erscheinende, der *Gegenstand* der Erscheinung (also der Löwe) ist nicht wirklich. Und weiterhin unterscheidet das das Reale vom Phänomenalen, daß das Phänomenale innerhalb der phänomenalen Sphäre *nicht* wirkt, wohl aber das Reale innerhalb der realen.

Daß die Dinge auch außerhalb unserer Vorstellung eine selbständige Existenz haben und daß sie so sind, wie sie uns erscheinen, das ist die Auffassung des *naiven Realismus* [3], der durch den unphilosophischen Menschen vertreten wird. ‹Demgegenüber stellt die Philosophie fest, ja es ist der einzige Satz, den alle Philosophen ohne Ausnahme als absolute Wahrheit anerkennen, daß *wir von den Dingen nur Bilder, daß wir die Dinge nur als Vorstellungen haben*, daß uns nicht die Dinge selbst, die Dinge an sich, sondern nur *ihre Erscheinungen gegeben* sind (Satz der Phänomenalität = Erscheinungshaftigkeit der Welt). Die Welt ist nur als Abklatsch, als Bild gegeben. Gemeinhin wird dieser Satz nun mittelst Rückgang auf *physikalische* Tatsachen zu beweisen versucht. Jedes Physikbuch lehrt, daß die Dinge nicht so sind, wie sie uns erscheinen.›* Der naive Realist bedenkt nicht, daß doch z. B. die Süße des Zuckers erst in unserem Empfindungserlebnis

[1] Vgl. S. 69, 85, 107 bis 109 u. 97, Anm. 2.

[2] Grundwissenschaft. S. 412.

[3] Vgl. S. 395.

Digitized by Google

ein Dasein haben kann. Ohne Zunge und ohne empfindungsfähige Wesen gäbe es keine Süße, sondern höchstens gewisse Lagerungsverhältnisse der Atome im Zuckerstück. Ebenso sind andere Geschmäcke, Gerüche, Töne Qualitäten, die auch außerhalb eines Empfindungserlebnisses anzunehmen widersinnig wäre. Es mögen den Tönen Luftschwingungen *entsprechen*. Aber Luftschwingungen sind nicht Töne; jene kann man eventuell sehen, diese nicht. Auch die Farben der Dinge sind ohne farbenempfindende Subjekte keine *Farben* mehr, sondern gewisse Strukturverhältnisse der Dinge, die auffallendes Licht in bestimmter Weise teils absorbieren, teils reflektieren und dadurch entsprechende Ätherschwingungen erzeugen. Ein Ding ist rot, heißt, es hat eine solche ganz besondere Struktur, daß es, wenn Sonnenlicht auf es fällt, alle Strahlen bis auf die „roten", d. h. die von einer bestimmten Wellenlänge, absorbiert. Wie sehr das Subjekt mit seinen Sinnesorganen[1] es ist, das die Farben erzeugt, zeigt das Beispiel des Farbenblinden. Der Grünblinde sieht grün, was dem Normalen hellrot bzw. gelb erscheint. Sehr richtig sagt auch *Lasker*, daß wir einen Gegenstand überhaupt nicht wahrnehmen können, da jeder wirkliche Gegenstand „unvollendbar", d. h. in immerwährender, unwahrnehmbarer Veränderung begriffen ist (Radium, Ozon), so daß wir nur einen idealen Gegenstand in unserer Vorstellung haben können.

⟨All dem gegenüber läßt sich aber ein viel naheliegenderer und klarerer Beweis aufstellen, der sich auf *phänomenologische* Tatsachen aufbaut[2]. Man stelle sich einen Gegenstand, z. B. einen Elefanten, 'anschaulich' vor, so hat man hinsichtlich dieses Vorstellungsvorgangs zu unterscheiden zwischen dem *Akt*, dem Tun, der Noesis einerseits, und dem, was in dem Tun gegenwärtig wird, dem *Aktgegenstand* im Sinne des Noema, in diesem Falle, dem Elefanten, andererseits. Jedermann wird zugeben, daß der Gegenstand des Aktes, der Elefant, im Akt drinnen ist und dies in einer charakteristischen Weise, wie sie nur auf psychischem Boden vorkommt und vorkommen kann. Ich frage nun: Kann uns ein

[1] Nach *Johannes Müllers* Lehre von den spezifischen Sinnesenergien sind die Arten von Empfindungen lediglich durch die Beschaffenheit des Sinnesorgans, nicht des Reizes bedingt: das Auge mag durch Ätherwellen oder durch den elektrischen Strom oder mechanisch oder sonst gereizt werden, es wird diesen verschiedenen Reizen stets eine *Gesichts*empfindung (Farben- und Helligkeitsempfindung) entsprechen usw. Man darf hier aber einwenden, daß das Auge durch Luftwellen nicht gereizt wird.

[2] Vgl. S. *395/396* und A. M., S. 260/261.

Digitized by Google

Akt, anschaulicher oder aber auch unanschaulicher Art (z. B. ein Urteil), kann uns ein derartiger „Strahl" gegeben sein, *ohne Gegenstand*, ohne daß etwas im Strahl drin wäre, d. h. als *leerer Strahl*[1]? Jedermann wird hier den Kopf schütteln: „Nein, offenbar nicht!" Man braucht sich nur das Wesen des leeren Strahls richtig zur Anschauung zu bringen und man sieht: es ist unmöglich. Etwas muß darin sein, etwas muß Gegenstand des Aktes sein, sei es nun, wie im angenommenen Falle, eine reine *Bildlichkeit* oder sei es ein reiner *Sinn*. Ein Denkstrahl kann also wesensmäßig niemals „leer" sein, nichts in sich haben. Nun ist aber fraglos das Sein unseres Elefanten kein wirkliches, sondern nur ein vorgestelltes, erscheinungshaftes, ideales, pseudoexistierendes, *phänomenales* Sein. Wie verhält es sich nun aber bei der Wahrnehmung? Der natürliche, naive Mensch denkt sich das Sehen so, daß auf der einen Seite ein wirkliches Ding, auf der anderen Seite ein leerer Strahl ist, und daß letzterer nun auf das erstere auftrifft. Er denkt, der Strahl komme an das Wirkliche *hin*, wie das Wort „*an*sehen" schon ergibt. Das ist nun aber eben deshalb nicht möglich, weil es einen leeren Strahl nicht geben kann, ganz abgesehen von dem grob Materialistischen dieser Vorstellung. Der wahrgenommene Gegenstand ist vielmehr notwendig genau so, wie der vorgestellte Elefant *im Strahl drin*, als solcher kann er aber nur *phänomenal*, ein bloßes Bild sein, keine wirkliche Tafel, denn ein wirkliches Ding kann evidentermaßen niemals in einen Denkstrahl hineinkommen. Folglich *haben wir von allen Dingen* (z. B. auch von unserem eigenen Körper) *nur ihre Vorstellung, ihre phänomenale Erscheinung*. Auch dieser Satz zählt wiederum zu den *eidetischen* Wahrheiten (Wesenswahrheiten, eidos = reines Wesen). *Die* Welt, die wir *haben*, ist nur unsere Vorstellung; die Welt ist *zunächst* nur Vorstellung. *Zunächst* heißt „sein", „esse" — „im Strahl drin sein", „percipi" (*Phänomenalismus, Kant*). Das Vorstellungsfeld eines Subjekts wird gebildet aus seinen vorgestellten Dingen, aus Farben und Tönen.«

Wenn also *Locke* den ausgangs besprochenen „sekundären" Qualitäten der Dinge, den Farben, Tönen, Geruchs- und Geschmacksqualitäten, die „primären" entgegensetzt, die nicht, wie die sekundären, subjektiv seien, sondern den Dingen an sich zukämen, und dies z. B. von der Ausdehnung behauptet, so ist dies nichts als eine bloße Versicherung. Woher weiß das Locke? Hat er je ein Ding an sich in na-

[1] Vgl. S. 395/396 u. A. M., S. 260/261.

Digitized by Google

tura im Bewußtsein gehabt? Nein! Im Bewußtsein haben wir zunächst nichts als bestimmte Empfindungen, und was uns als Ausdehnung erscheint, ist gar nichts anderes als eine bestimmte Anordnungs-, Auffassungs- und Deutungsweise eben dieser Empfindung. Gegeben sind uns unmittelbar in der Tat nur unsere Erlebnisse, wie Vorstellungen usw.

Es sei hier die hübsche Theorie Professor *Staudenmaiers* zur Erklärung okkulter Phänomene eingeschaltet, die er in seinem Buche „Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft" gegen *Steiner* und den Spiritismus entwickelt.* Um einen roten Farbfleck wahrzunehmen, führt Staudenmaier aus, genügt es, daß Schwingungen vor der Netzhaut vorhanden sind. Es bedarf also, damit wir sehen, durchaus keiner Dinge, sondern lediglich einer Energiequelle, von der Äthererschütterungen ausgehen. Eine solche Energiequelle ist auch das menschliche Gehirn. Wenn wir mit großer Intensität etwa die Farbe Rot anschaulich *vorstellen*, dann finden in unserem Gehirn notwendig bestimmte Prozesse derselben Art statt, wie zuvor bei der *Wahrnehmung* eines roten Flecks, nur in umgekehrter Richtung. Vom Gehirn aus übertragen sich dann die Vibrationen über die Netzhaut auf den Äther. Treffen die Ätherschwingungen nun irgend ein anderes Auge, das das eines Hausknechts oder Ochsens sein kann, dann gehen ihnen überall wieder entsprechende Gesichtsempfindungen parallel, mit dem Erfolg, daß der rote Fleck oder auch der verstorbene Großvater gesehen wird, obwohl er gar nicht da ist. — Das Fehlerhafte an dieser Theorie ist nur, daß nicht feststeht, ob tatsächlich eine derartige physische Wirkung von der psychischen Tätigkeit ausgeübt wird.* —

〈Daß uns nur Vorstellungen, nicht Dinge selbst, gegeben sind, wissen wir. Nun aber erhebt sich das eigentliche Problem der Wirklichkeit, die Frage: Sind die Dinge *nur* das, als was sie uns gegeben sind, also Vorstellungen, Phänomenales, oder sind sie, obschon von ihnen nur ihre Erscheinungen gegeben sind, an sich *mehr* als bloße Vorstellungen, nämlich *Wirklichkeiten*? *Zunächst* hat die wahrgenommene Tafel kein besseres Sein als der vorgestellte Elefant, hat sie dies nun aber auch *überhaupt* nicht, oder an sich doch? Die Anschauung, die das erstere behauptet, heißt *erkenntnistheoretischer Idealismus*, oder, da das Edelwort Idealismus besser nur in der Ethik Anwendung findet, zweckmäßiger *erkenntnistheoretischer Monismus*. Da dieser die Welt, den Kosmos leugnet, nennt man ihn auch *Akosmismus*. Er behauptet, die Dinge seien überhaupt *nur Bilder*. „Esse est per-

Digitized by Google

cipi" ist seine Formel. „Sein" heißt nur „Vorgestellt-sein", „Gedachtsein".〉* Der Schöpfer dieses Satzes, *Berkeley*, insbesondere versichert, daß z. B. ein Apfel nichts als ein Büschel von Tast-, Farb-, Geruchs-, Geschmacksempfindungen ist, daß die Erlebnisse das einzig Wirkliche darstellen. Berkeley hat dabei die Existenz anderer Geister neben dem eigenen Ich auch zugegeben und sich so zum *objektiven* erkenntnistheoretischen Monismus bekannt, von dem der *subjektive*, der auch *Solipsismus* heißt, zu unterscheiden ist. Dieser ist so konsequent, auch die fremden vorstellenden Wesen zu leugnen und das eigene Ich als die einzige Realität zu behaupten. Er hat erst neuerdings Vertreter gefunden (*v. Schubert-Soldern*).

〈Ganz konsequent ist der erkenntnistheoretische Monismus nur bei *Fichte* aufgetreten: die ganze Welt sei nichts. Bei *Schelling* geht es schon wieder etwas konfuser zu. Z. B. heißt es dort, die Natur entwickle sich zum Geist herauf. Wenn sie aber phänomenal ist, dann kann sie sich doch nicht heraufentwickeln. Eine Perlenkette von Schlampereien! Desgleichen bei *Hegel*. — Als Akosmisten galten bis vor kurzem auch die *Inder*. Das war aber ein Irrtum. Die Bezeichnung der Welt als Schein (Maja) hat bei ihnen reinen *Bewertungs*sinn. Wenn also die Vedantaphilosophie[1] sagt, die ganze Welt, alle Vielheit, Menschen und Götter, seien reiner Schein, Blendwerk, Traum, Maja, wahrhaft real oder Gott sei nur das von allen Bestimmungen, allen Upadhis freie Brahman, das mit unserem eigenen wahren Selbst, dem Atman, identisch ist, so hat dies mit Erkenntnistheorie so wenig zu tun, wie *Meister Eckeharts* Lehre vom Seelengrund, der mit dem Brahma sich deckt. Denn genau so, wie man gemäß der Angabe Eckeharts nach Unterdrückung der Seelenkräfte zum Seelengrund gelangt, genau so gelangt man nach Unterdrückung der Upadhis, der Bestimmungen, zum Brahma, der „Wonne", das offenbar nichts anderes ist als ein unbeschreibliches Glücksgefühl[2]. Die Vedantaphilosophie ist also lediglich eine der Philosophien des *Absoluten*, der *natura naturans*, in welcher die Gegensätze zusammenfallen (*Eckehart, Plotin, Nikolaus von Cusa*). Wieweit die natura naturata, die Welt, die wir sehen, Maja, nur Schein, Trug ist, das sagen die Inder nicht. Die ganze erkenntnistheore-

[1] Vedanta = Ende des Veda. — Am Ende bestimmter Abschnitte der Veden (heiligen Bücher) stehen philosophische Abhandlungen, die Upanishaden. Sie enthalten die indische Philosophie, die deshalb Vedantaphilosophie heißt.

[2] *So Kerler noch im Frühjahr 1920. Vgl. dagegen „Denker" S. 7.*

Digitized by Google

tische Frage ist bei ihnen völlig unphilosophisch bearbeitet. Wenn der Inder sagt, Zahnschmerz sei auch nur „bloßes Bild", so meint er dies jedenfalls in einem anderen Sinne als in dem von „phänomenal"!

Der Standpunkt *Platos* und *Kants* in der Realitätsfrage ist nicht einheitlich. Es laufen bei ihnen verschiedene Tendenzen nebeneinander. Unerträglich inkonsequent ist *Bergson*. Zunächst ist für ihn alles nur Bild. Darunter sei ein Bild mein Gehirn. Das soll nun aber auf einmal wirken. —>*

Dem objektiven erkenntnistheoretischen Idealismus steht die *Immanenzphilosophie* (*Schuppe, Kauffmann*) nahe, die vom konkreten Bewußtsein noch ein abstraktes, alle konkreten Bewußtseine unter sich begreifendes unterscheidet. Verwandte Anschauungen vertreten *Bergson*, der *Empiriokritizismus* (*Avenarius*) und die Neukantianer (*Cohen, Cassirer, Natorp:* Es gibt keine Dinge, nur Erkenntnis, nur Vorstellung).

Wesentlich ist also dem Idealismus in seinen verschiedenen Formen, daß ihm alles Sein ein Bewußt-sein ist. Das gemeinsame Argument aller Akosmisten aber ist dieses: Weil die Sachen nur gedacht erfaßt werden können, deshalb *sind* sie nur gedacht. Etwas vom Denken Unabhängiges zu denken, sei unmöglich. Denn wenn man es denke, sei es eben ein Gedachtes, wenn man vom Ding an sich überhaupt spräche, dann sei dies damit doch schon wieder nur ein gedachtes Ding und damit vom Denken abhängig und nur im Denken vorhanden. Es kann also nichts vom Denken, vom Denkstrahl Unabhängiges geben (*Hegel, Husserl*), d. h. kein „Ding an sich", sondern nur das, was im Denkstrahl drin ist, d. h. „Erscheinungen". — Dies trifft aber nicht zu [1]. Denn ist auch das Ding an sich, wenn ich es denke, ein gedachtes Ding, so ist es doch nicht *bloß* ein gedachtes. Auch von meinem Zahnschmerz, den ich jetzt wirklich habe, kann ich gleichzeitig sprechen, ich kann ihn während seines Auftretens denkend vorstellen, aber damit existiert er doch nicht nur als Gegenstand meines Denkens, er ist nicht *bloß* gedacht, sondern, obgleich ich ihn denke, auch unabhängig vom Denken, nämlich im Gefühl, also wirklich. Ein *gedachtes* Zahnweh ist ganz etwas anderes als ein *erlebtes* Zahnweh! Es gibt also Gedachtes, das auch noch unabhängig vom Denken existieren kann.

Daß Ding und Dingwahrnehmung (gemeint ist Erlebnis) dasselbe sei, wie *Rehmke* [2] behauptet, nur einmal als Gegebenes, das andere Mal

[1] Vgl. „Die Fichte-Schellingsche Wissenschaftslehre". S. 434.
[2] Grundwissenschaft. S. 634.

Digitized by Google

als Bestimmtheitsbesonderheit des Bewußtseins betrachtet, das kann nur für das phänomenale Ding zutreffen, nie aber für das reelle Ding, denn dieses, z. B. mein Gehirn, wird Rehmke selbst nicht als Bestimmtheitsbesonderheit des Bewußtseins betrachten.

Die Argumente, die man *gegen* den erkenntnistheoretischen Idealismus und *für* den Kosmismus anzuführen pflegt, sind von geringer Stringenz. So soll der *Widerstand*, den uns die Dinge entgegensetzen, für ihre Realität sprechen. Er spricht aber nur dafür, daß wir gewisse Vorstellungen widerstehender Dinge und gewisse Empfindungen bzw. Gefühle erleben, z. B. Schmerzgefühle, wenn wir gegen einen Gegenstand stoßen. Man mag auch alles kurz und klein schlagen, auch damit ist nicht die Realität von Außendingen, sondern nur die bestimmter Vorstellungen bewiesen, denn der *zertrümmerte* Gegenstand ist ebenso nur ein Bild, wie der ganze. Dasselbe gilt vom *psychologischen* und vom sozialen Beweis. Nach ersterem beweise die Wirklichkeit der Welt die Tatsache, daß die Vorstellungen von meiner *Willkür abhängig* sind, die Wahrnehmungen dagegen *nicht*. Der vor mir stehende Schreibtisch sei (als Bild) da, ob ich wolle oder nicht, das Auftreten des Erinnerungsbildes meines verstorbenen Großvaters dagegen hänge von mir ab. Der Zwangscharakter der Empfindungen, der sich in ihrem unserer Willkür entzogenen Auftreten ausdrücken soll, könnte mit einer unbekannten psychologischen Gesetzmäßigkeit in uns zusammenhängen, die den psychischen Verlauf so regelt, daß ein Teil der Vorstellungen vom Willen abhängig, ein anderer unabhängig ist. Der auf die Gleichzeitigkeit der Empfindungen bei den verschiedenen Subjekten sich berufende *soziale* Beweis hätte doch zuerst die Realität eben dieser *Subjekte* darzutun. *Jerusalem* argumentiert hierzu: Mein Mitmensch hat doch Erlebnisse, Bewußtseinsinhalte, von denen ich nichts weiß (ich sehe es ja niemanden an, wenn und was er denkt). Hätte nun der Idealismus recht, nach dem mein Mitmensch, mitsamt seinen mir unbekannten Erlebnissen, ja nur meine Vorstellung, nur mein Bewußtseinsinhalt ist, so hätte ich also einen Bewußtseinsinhalt (den Mitmenschen), der seinerseits Bewußtseinsinhalte besäße (dessen Erlebnisse), die *nicht* mein Bewußtseinsinhalt wären. Da dies ein Widerspruch ist, so muß mein Mitmensch außer mir existieren! Dieser „Beweis" ist aber nichts anderes als eine petitio principii, d. h. das zu Beweisende ist von Jerusalem als bewiesen vorausgesetzt, denn das ist ja eben die Frage, ob wir das Recht dazu haben, in unserem Mit-

Digitized by Google

menschen unabhängig von unserer Vorstellung vorhandene Bewußtseinsinhalte anzunehmen, anzunehmen, daß er überhaupt denkt. Es ist *damit* nicht als logisch widerspruchsvoll erwiesen, alle Dinge der Außenwelt, einschließlich unseres Mitmenschen, als Schein, als Traumbilder anzusprechen.

Hier mit *Herbart*[1] zu entgegnen, wo „Schein" sei, müsse auch „Etwas" sein, ist lächerlich. Der Idealist leugnet eben gerade, daß es „Schein" gibt. Für ihn gibt es nur Vorstellungsgegenstände. Ebenso ist es unnütz, mit *Jacobi*[2] anzuführen, ursprüngliches Träumen könne es nicht geben, weil *träumen* nur der kann, der gewacht hat. Dies ist an sich durchaus zutreffend. Das ändert aber nichts daran, daß es sehr wohl eine Welt *seinsfreier, weder* als Traum, *noch* als wirklich bestimmter Inhalte geben könnte. — Übrigens braucht dem *als* wirklich im Wachen sich Darstellenden noch keineswegs notwendig eine transzendente Wirklichkeit zu entsprechen. *Jacobi* irrt auch, wenn er glaubt, aus dem Begriff der Sinnlichkeit auf die Existenz von Dingen an sich schließen zu können[3]. Im Wort Sinnlichkeit liege schon der Begriff von Kausalität und Dependenz. Sinnlichkeit als Leiden kann unmittelbar nur auf eine unbewußte Produktion, oder auf fremde Geister, die in uns die Empfindungen hervorrufen, deuten. Auf Dinge an sich deuten die Empfindungen also keineswegs *notwendig*! — Nicht einmal der Solipsismus ist widerlegbar durch Argumente von der Art *Rehmkes*[4], der behauptet, es könne deshalb nicht nur *ein* Ding geben, weil Realsein In-der-Welt-sein heiße, denn davon ist, wie wir sahen, gar keine Rede. Nur *ortlos* müßte das einzige Ding sein!

〈Wir sehen also, daß tatsächlich weder die eine noch die andere Seite, weder Kosmismus noch Akosmismus in der Lage sind, ihre Behauptung zu beweisen. Es ist im Gegenteil wiederum eine *eidetische Wahrheit*, daß *niemals bewiesen werden kann, daß es Dinge außerhalb meines Denkens gibt, ebensowenig jedoch, daß es sie nicht gibt.* Tatsächlich gibt es nur einen *Wahrscheinlichkeitsnachweis* für ihre *Existenz*. Daß die Welt existiert, das ist nämlich sehr wahrscheinlich. Und dies ergibt folgende Überlegung[5].〉*

[1] Schriften zur Metaphysik. Zweiter Teil. Sämtliche Werke. Herausgegeben von G. Hartenstein. Leopold Voß, Hamburg und Leipzig 1886. Vierter Band. S. 69.

[2] David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Gottl. Loewe, Breslau 1787. S. 140.

[3] Hume. S. 222 u. 228.

[4] Grundwissenschaft. S. 412.

[5] Vgl. F.-Sch. W. S. 435/436.

Digitized by Google

Hätte der erkenntnistheoretische Monismus recht, wären die Welt und die Dinge nur meine Vorstellung, dann wäre z. B. der geworfene Stein, den ich eben fliegen sehe, nicht mehr die Ursache der Zertrümmerung der Fensterscheibe, die ich daraufhin zerspringen sehe, deshalb, weil der Stein ja nur meine Vorstellung, also unwirklich ist, denn als Unwirklicher ist er ja eben wirkungsunfähig, kann also auch nicht eine Scheibe zertrümmern. Dies kann er übrigens schon deshalb nicht, weil ja auch die Scheibe nichts Wirkliches ist. Es kann nur eine wirkliche Scheibe, nicht aber die Vorstellung einer Scheibe zertrümmert werden. Wirklich aber sind ja nur die Vorstellungs*akte*, die Scheibe bzw. Stein vorstellen. Stein und Scheibe selbst sind in der Vorstellung nicht als materielle Dinge, sondern als gedeutete[1] Empfindungserlebnisse, d. h. als unwirkliche, bloß gemeinte, bloß intentional inexistente Bedeutung. Es wäre also, wenn der Idealismus recht hätte, gar nicht der Steinwurf die Ursache der Zertrümmerung der Scheibe (weil Bilder nicht wirken können), sondern der Vorstellungsakt, der den Steinwurf zum bloß in der Vorstellung bedeutungsmäßig existierenden, also wirkungsunfähigen Gegenstand hat, wäre die Ursache des Vorstellungsaktes, der die zertrümmerte Scheibe zum Gegenstand hat. Damit aber stehen wir vor dem vollendeten Unsinn. Alle Naturgesetzmäßigkeit wäre aus der Welt verschwunden. Das Chaos würde eintreten, und nur Aktgesetze bestünden noch. Wir stünden vor einem tollen Spuk unberechenbarer Gaukelbilder, denn es ist ja jetzt, da nicht mehr der Steinwurf die Zertrümmerung der Scheibe verursacht, ganz und gar unverständlich, warum der Vorstellungsakt, der den unwirklichen, bloß bildhaften geworfenen Stein zum Gegenstand hat, gerade einen Vorstellungsakt verursachen soll, der die zertrümmerte Scheibe und nicht etwa eine Nachtigall oder ein Tintenfaß zum Gegenstand hat. Das ist nur dann verständlich, die Folge der Akte nur dann nicht sinnlos, wenn in der Welt der Dinge an sich ein an sich seiender, wirklicher Steinwurf die wirkliche Scheibe zertrümmert. Andernfalls tritt aus völlig unbegreiflichen Gründen, wenn ich z. B. eines Tags spazieren gehe, die Vorstellung eines Hanswursts in einem

Frühjahr 1920

[1] Die Farbenempfindung ist nicht selbst farbig, sie wird nur gedeutet, aufgefaßt als Farbe, als Merkmal eines Gegenstandes, des Steins. Ebenso ist die Empfindung von etwas Saurem nicht selbst sauer, sondern sie wird *gedeutet* als Merkmal, z. B. einer Flüssigkeit. Alle Dinge, die wir wahrnehmen, sind Produkte solcher Deutung von Empfindungserlebnissen. Sie sind keine „Bilder", sondern Bedeutetes, Gemeintes, dem Empfindungserlebnisse zugrunde liegen.

Digitized by Google

Spielwarenladen, dann, wenn ich mich vom Schaufenster abwende, die eines sich in seinem Blut wälzenden Mannes, dann die seines Mörders, der soeben die Kugel abgefeuert hat, auf. Es wären dann, wenn man keinen Kausalnexus zwischen ansichseienden Vorgängen, sondern nur einen solchen zwischen den entsprechenden Vorstellungsakten annimmt, die Dinge geradezu auf den Kopf gestellt, alles gerade umgekehrt, wie es in Wirklichkeit ist. Nicht die abgefeuerte Kugel wäre die Ursache des Todes, sondern die Vorstellung des Hanswursts wäre die Ursache der Vorstellung des Ermordeten, und diese Vorstellung des Todes wäre die Ursache der Vorstellung der Abfeuerung der Kugel, d. h. die Vorstellung des Todes wäre die Ursache der Vorstellung seiner eigenen Ursache. *Begreiflich* wird also die Sache erst, wenn ich die allgemein angenommenen Tatsachen annehme. *Begreiflich wird die Welt erst durch ihre Annahme.* Unterläßt man diese, dann wäre unser Erleben nur eine unmotivierte Reihe von Anschauungsakten, und es wäre nicht logisch begreiflich, warum auf eine bestimmte Ursache gerade eine bestimmte Wirkung folgen müßte. Wenn also auch die Realität der Außenwelt nicht streng beweisbar ist, so ist ihre Existenz doch grenzenlos wahrscheinlich, so ist der Glaube an sie doch die beste diesbezügliche Hypothese, da alle andern Theorien zu den größten Unzuträglichkeiten führen und zum Verzicht auf jedes Verständnis des Weltgeschehens nötigen. In der Natur der Vernunft aber liegt die Forderung geschlossenen naturgesetzlichen Erfahrungszusammenhangs, und dieser ist bei der Bildertheorie ausgeschlossen.

„Welchen Vorrat an Erklärungsgründen der Idealismus im eigenen Selbst voraussetzen müßte, um die Außenwelt zu erklären", das ist es, was schon *Herbart*[1] treffend gegen den erkenntnistheoretischen Monismus einwendet. Wir bekennen uns also zum *Phänomenalismus*, d. h. wir sind uns bewußt, daß wir nicht, wie *Scheler*[2] meint, „in der puren Wahrnehmung nach *Bergson* in den Sachen selbst leben", sondern daß uns nur *phänomenale* Sachen, nur „Bilder *vor* den Sachen", *Erscheinungen* der Dinge unmittelbar gegeben sind, denen jedoch Dinge an sich *entsprechen*. Ist die Natur zunächst auch begriffene Natur, so ist sie doch nicht *nur* „begriffene Natur", wie die *Neukantianer* behaupten. *Von welchem Sein* nun aber die Dinge an sich sind, die bewußt-

[1] Metaphysik. II. S. 277.

[2] Abhandlungen und Aufsätze. Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1915. Zweiter Band. S. 207/208.

Digitized by Google

seinstranszendente Welt, von deren Existenz wir überzeugt sein müssen, ohne sie beweisen zu können und zu wollen, das zu untersuchen, besser zu mutmaßen, ist Sache nicht mehr der Erkenntnistheorie, sondern, wie wir wissen, der *Metaphysik*.

B. DIE QUELLEN DER ERKENNTNIS

1. DER RATIONALISMUS

Im zweiten Teile der Erkenntnistheorie handelt es sich um die Frage: *welchem oder welchen Geistesvermögen verdanken wir die Erkenntnis?* ‹Die Geschichte der Philosophie weist drei verschiedene Antworten auf diese Frage auf. Nach dem *Rationalismus* (*Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant erste Periode*) ist der *Verstand*, das Denken, die Vernunft allein die Quelle der Erkenntnis. Sein Gegner, der *Empirismus* (die *Engländer Bacon, J. und John Stuart Mill, Locke, Berkeley und Hume, 17. Jahrhundert*) sieht dagegen in der *Sinnlichkeit*, in den Sinnesorganen das einzige Erkenntnisvermögen. Die geniale Synthese beider Anschauungen aber ist der *Kritizismus Kants*, nach dem die Erkenntnis in *beiden* Vermögen, in der *Sinnlichkeit und* dem *Verstand*, in *gleicher* Weise ihren Ursprung hat.

Der Rationalismus spricht deshalb nur dem Verstand Erkenntnisfähigkeit zu und verachtet die Sinne als Erkenntnisvermögen, weil diese ja täuschen können. Er hält sich darum nur an das, was man klar und deutlich einsieht. Wie uneingeschränkt das Vertrauen der Rationalisten auf den Verstand war, zeigt die Behauptung *Descartes'*, Gott sei erkennbarer als die Dinge und unser eigener Geist, weil in der Idee vollkommen klar einsehbar. Aber nicht nur Unsichtbares, sondern auch Sichtbares sei nur mittelst des Verstandes zu erkennen. Ein Stück Wachs z. B. sei nur zu erkennen, indem ich es mittelst des Verstandes als identisch mit einem früher gesehenen Stück Wachs erkenne. So will der Rationalismus jegliche Art von Erkenntnis, auch die metaphysische, aus reiner Vernunft, eventuell unabhängig von der Erfahrung, gewinnen. Seine Vertreter sagen wörtlich: „Was wir klar und deutlich einsehen, das muß auch ‚*wahr*' sein." Sie meinen aber „*wirklich*". Sie meinen, was ich denken kann, das müsse auch wirklich sein, denn sonst könnte ich es nicht denken. Das ist aber grundfalsch. Denn einen geflügelten Stier z. B. kann ich mir zwar denken, aber existieren tut er deshalb noch lange nicht.›* *Descartes* z. B. leitet jedoch auf diese

Digitized by Google

Weise in seinem *rationalistischen Gottesbeweis* aus dem Begriff eines vollkommensten Wesens die Existenz dieses Wesens als notwendige Folge der Vollkommenheit ab. Die Idee eines vollkommenen Wesens sei tatsächlich in uns vorfindbar. Zu einem vollkommenen Wesen gehöre aber, daß es existiert, sonst wäre es nicht vollkommen, ginge ihm doch die Existenz ab. Folglich muß ein vollkommenes Wesen existieren, d. h. das Dasein Gottes ist bewiesen. Angenommen zum Gedanken, zur Idee, zum Begriff der Vollkommenheit gehöre wirklich das Merkmal (= der Begriff) des Existierens, was ich übrigens bestreite, so gehört doch aber eben nur der *Gedanke*, der *Begriff* der Existenz zum *Gedanken*, *Begriff* der Vollkommenheit, d. h. also *gedachte* Existenz, nicht aber folgt daraus, daß nun auch *wirkliche* Existenz zu dem Gedanken der Vollkommenheit gehöre, d. h. daß sein Sein wirklich existiert. Zum geflügelten Stier gehört das Fliegenkönnen, aber eben nur *ideales*, *gedachtes* Fliegenkönnen, nicht *wirkliches* Fliegenkönnen!* Nicht kann aus dem Besitz einer Eigenschaft eines *Begriffs* der Besitz dieser Eigenschaft als *wirklicher* gefolgert werden.* In keiner Weise ist *mit* dem Merkmal, *mit* dem bloßen Begriff des Existierens die *Tatsächlichkeit* des Existierens gegeben. Aus Begriffen folgen Begriffe (eventuell auch der Begriff der Existenz), aber nicht Tatsächlichkeit, z. B. nicht die Tatsächlichkeit des Existierens. Aus Begriffen kann kein Dasein herausgeklaubt werden. Begriffliche Behauptungen — um an die logische Unterscheidung *Riehls* zu erinnern —, d. h. Behauptungen, die nur von Begriffen etwas aussagen, haben als solche niemals die Bedeutung von Realbehauptungen, d. h. von solchen, die von Wirklichem etwas aussagen [1]. — ⟨Das übersieht genau so *Spinoza*. Zur Natur der Substanz gehöre, daß sie existiert, denn nach ihrem Begriff (Substanz = das, was durch sich selbst existiert) könne sie von nichts anderem hervorgebracht sein. Folglich existiert die Substanz tatsächlich. — Ist auch mit dem Begriff der Substanz der der Existenz gesetzt, so doch nur ideeller, nicht wirklicher Existenz!⟩*

[1] ⟨Ebensowenig, wie mit dem behandelten Gottesbeweis der fünften Meditation Descartes', ist mit dem der dritten etwas anzufangen. Er lautet: Tatsache ist, daß wir in uns die Idee eines vollkommenen Wesens vorfinden. Nun haben Ideen Ursachen. Da wir selber unvollkommen sind, so kann die fragliche Idee nicht aus uns selbst stammen, folglich muß außer uns ein vollkommenes Wesen sein, das uns die Idee beibrachte.⟩*

Digitized by Google

2. EMPIRISMUS, SENSUALISMUS UND EMPIRIOKRITIZISMUS

Während nun der Rationalismus, wenigstens zum Teil (*Descartes, Spinoza*), behauptet, die Begriffe Gott, Unsterblichkeit usw. seien angeboren, leugnet der Empirismus das Angeborensein von Ideen und ebenso die Richtigkeit der Begriffsbehauptungen, soweit sie den Anspruch erheben, Realbehauptungen zu sein. Dies ja mit Recht.* Alle unsere Erkenntnis habe vielmehr ihren Ursprung in der *Erfahrung*, ‹und Erfahrung bedeutet dabei offenbar — wie auch zum Teil bei *Kant* — lediglich *Sinnlichkeit*, also Empfindungsbestand, hyletisches Material. Deshalb könnten wir also nur von dem, was die Sinne uns zur Kenntnis bringen, etwas wissen, über Gott, Unsterblichkeit u. dgl. dagegen nichts, da wir solche Gegenstände ja nicht wahrnehmen können›.* Nun trifft dies zweifellos zu, daß *Wirklichkeitserkenntnis* nur durch Erfahrung möglich ist; aber einerseits *ahnt* der Empirismus nicht, was Erfahrung bedeutet, andererseits übersieht er, daß die Einsicht in die *Wahrscheinlichkeit* und *Möglichkeit* metaphysischer Sachverhalte auch Erkenntnis ist.

Ganz konsequent wird der Empirismus als *Sensualismus*. Die Vertreter dieser extremen Richtung (*Condillac, Locke*) behaupten, nur die *Sinnesempfindung* vermittle uns Erkenntnis. Das Denken wird als eine Art Sinnesempfindung gefaßt. Nur Sinnesempfindungen seien es, in denen alle Erkenntnis liegt und begriffen ist.* Nur die sinnlichen Daten seien erkennbar. Der Sensualismus ist dabei *nicht* Relativismus. Aber sein Charakteristisches ist, daß er nur *Einzel*erkenntnisse zugibt. *Allgemeine* leugnet er[1] (*Condillac*). Eben damit erkennt er sie aber gerade an. Die logischen Gesetze haben wir eben *nicht* aus der Erfahrung. Der *induktive*, nicht der deduktive, *Schluß*, heißt es dann weiter, sei der Weg, auf dem der Naturforscher zu seiner Erkenntnis komme. ‹*Descartes* hatte den deduktiven Schluß angewendet, d. h. aus einem gegebenen Begriff andere Erkenntnisse abgeleitet. Deduktiv ist die Feststellung von Einzelheiten aus allgemeinen Sätzen. Deduktiv wäre z. B. die Aufstellung der Chemie aus der Idee der Wirklichkeit, statt, wie unter Anwendung des induktiven Schlusses, aus einzelnen chemischen Tatsachen heraus. Der induktive Schluß der Empiristen, das ist die Festsetzung einzelner Tatsachen zur allgemeinen Gesetzmäßigkeit.

[1] Der Positivismus ist ja eigentlich auch Sensualismus, nur ist er nicht so konsequent.

Digitized by Google

Wenn ich aus der beobachteten, festgestellten Wiederholung bestimmter Ereignisse, z. B. daraus, daß ich mir dreimal am Licht die Finger verbrannte, schließe, daß bei Gegebenheit derselben Verhältnisse in einem weiteren Fall dasselbe Ereignis eintreten müsse, daß ich mir also in unserem Beispiel in einem vierten Fall wieder die Finger verbrennen müsse, dann ist dies ein *induktiver Schluß*. In der Weise des induktiven Schlusses geht nun aber gerade kein Naturforscher, überhaupt kein menschlicher Geist vor. Man denke z. B. an die Entdeckung des Gesetzes von der Erhaltung der Energie, das übrigens, wie wir wissen, mindestens auf psychischem Boden nicht gilt, durch *J. R. Mayer*. Schloß Mayer etwa lediglich, nachdem er in der heißen Zone bei drei Matrosen hellrotes Blut gesehen, folglich müsse auch ein vierter hellrotes Blut haben?›* Nein, auf Grund der beobachteten Tatsache, auf Grund der Einzelerfahrung sprühte der göttliche Funke in Gestalt einer *Hypothese* in ihm auf, nämlich das Gesetz von der Erhaltung der Energie. Und nach der Konzeption dieser Hypothese suchte er ihre *Bestätigung* (*Verifikation*) durch Experimente.* Er begnügte sich also nicht damit, die Einzelbeobachtungen aufzuschreiben und 'auf gleiche Geschehnisse weiterzuschließen', sondern er griff *schöpferisch* ein. Der Naturforscher ist nicht bloß passiv empfindend, nein, wenn er auch schon von der Beobachtung ausgeht, so *denkt* er doch auch und forscht, d. h. er tritt mit Fragen und Forderungen an die Natur heran. Nicht rein der induktive *Schluß*, sondern die *induktive Methode*, Beobachtung — Hypothese — Experiment (Verifikation), die mit jenem nicht zu verwechseln ist, da sie ja auch *Deduktionen* in Form von Schlüssen aus Hypothesen in sich faßt, das ist das wahre Verfahren des Naturforschers!

Auf die Spitze treibt den Empirismus der *Empiriokritizismus* (*Mach, Avenarius*). Er fordert Darstellung der von allen Zutaten des Denkens („Ich", „Außenwelt") befreiten, d. h. der „reinen" Erfahrung, der bloßen *Vorfindung*, und zwar nach dem Prinzip der Denkökonomie, d. h. die Tatsachen sollen möglichst vollständig mit dem geringsten Gedankenaufwand dargestellt werden. Der Sinn der Wissenschaft liegt aber doch nicht in dieser „*Minimumsaufgabe*"! Der Philosoph will erkennen um der Erkenntnis willen, aber nicht, um Ersparnisse zu machen!

Avenarius, der kleine, schwache Geist, der Stümper meint, wie 1916
Empfinden und Empfindung identisch sei, so Vorfinden und Vorfin-

Digitized by Google

dung. Natürlich ist beides nicht zu vergleichen: Empfin*den* und Empfin*dung* sind beide *Erlebnis*. Anders Vorfinden und Vorfin*dung*! Was aber die Vorfindung eigentlich ist, das sagt Avenarius nicht, oder doch, er sagt es, sie *sei* nämlich nichts anderes, als das, als was sie sich gebe. Gibt sich also die Vorfindung als Stein, dann müßte sie es auch sein! Und zwar natürlich *wirklicher* Stein.

Doch vorher: Avenarius selbst muß ja die Vorfindung nehmen als das wirklich Vorgefun*dene* und nicht als das, *als* was es genommen wird. Alle Denkzutaten sind also vom Vorgefundenen *abzuziehen*! Dann ist das Vorgefundene aber, zwar allerdings nicht nur *reine farbige Fläche* ohne Körperlichkeit, „Sehding", jedoch nur ein System farbiger Flächen zusammen mit einem anschaulichen Eindruck von Körperhaftigkeit[1], alles andere ist hinzu*gedacht*! Nun könnte ja Avenarius die kombinierte Tast- und Gesichtswahrnehmung als das Vorgefundene ausgeben. Die Tastwahrnehmung bietet aber nur subjektive Eindrücke, die ja Avenarius nicht zum Vorgefundenen rechnet, genauer, nicht zum vorgefundenen „Gegenstand". *Es wäre also das körperliche Ding niemals eine „Vorfindung, wie sie sich gibt"*, sondern stets eine gedachte Vorfindung, eine denkend *aufgefaßte*! Wäre aber das Vorgefundene das, als was es sich gibt, dann wäre es ein Farbflächensystem, nicht aber ein Inbegriff diskreter Körperdinge.

Nun ist aber mit dem Vorgefundenen (z. B. Baum) zugleich ein Denken, Auffassen, ein Wissen von Vorgefundenem vorgefunden. Es ist das Vorgefundene zugeordnet einem Vorgefundenhaben. Gesetzt ist als Vorfindung eben kein bloßer Inhalt, sondern ein vorgefundener Inhalt (Baum). Wollte Avenarius erwidern, es sei kein Akt des Vorfindens vorgefunden, sondern lediglich ein Inhalt, der sich als wirklicher gibt, besser: der ein solcher *ist*, er sei also nicht gesehen, oder wahrgenommen, oder vorgefunden, sondern er *sei:* dann könnte er reiner, seinsfreier Inhalt sein. Als solcher aber ist er unveränderlich. Denn es gibt wohl seinsfreie Inhalte von Veränderungen, nicht aber Veränderungen seinsfreier Inhalte. Die seinsfreien Inhalte von Veränderungen können freilich gar nicht gegeben sein anschaulich, sondern nur als Bedeutungen an sich. Das sollen sie ja auch jetzt sein. Nun ist das Vorgefundene aber *bewegt*, also kann es nicht reiner, seinsfreier Inhalt[2] sein[3].

[1] *Hier ist der Text nach der neuen Ansicht des Verfassers geändert.*

[2] Als seinsfreier Inhalt könnte das Vorgefundene übrigens keinerlei Bildhaftig-

Digitized by Google

Nun könnte, wenn das Vorgefundene weder seinsfreier Inhalt, noch „Vorgestelltes" (bloße Vorstellung) sein soll, es nur Vorstellungstranszendentes sein, also könnte es nur an sich, transzendent, vom Denken unabhängig, „wirklich" sein. Doch Avenarius kann sagen: gegeben, vorgefunden sei das Vorgefundene schon; damit sei es aber trotzdem, als was es sich gebe und nicht bloße Vorstellung. — Es fragt sich also, ob ein reelles Ding erfahrbar ist. Es müßte dann auf der einen Seite ein Wissen stehen, unbedingt ein Finden. Denn ohne das könnte der „Gegenstand" nicht erfahren werden, und eine Erfah*rung* ohne Erfahren wäre der „seinsfreie reine Inhalt", der nicht anschaulich, sondern nur bloße Bedeutung sein kann. Angenommen, es stünde kein Wissen da, dann wäre der reelle Gegenstand gesetzt, aber nichts „Vorgefundenes". Es wäre gänzlich sinnlos, ihn „Vorfindung" zu nennen. Ist er aber vorgefunden, dann muß zum reellen Ding etwas hinzutreten. Der naive Mensch heißt dies das Sehen. Und zwar denkt er es sich als ein Tun, analog dem Tun, das im Phantasievorstellen jetzt etwa eines Elefanten sich realisiert, aber abgesehen eben von dem hier als Elefant sich darbietenden Inhalt, also ein *leeres* Tun. Dieser leere Strahl also wäre gerichtet (ohne natürlich den Außenraum zu erreichen) auf das reelle Außending. Nun gibt es aber keinen leeren Anschauungs-, Denk- oder Sehstrahl. Also, wenn ich das Außending sehen soll, muß es, wie im Fall der Phantasievorstellung, *in* meinem Sehen sein, d. h. phänomenal gegeben sein! Das, was man sieht, sieht man also gar nicht. — Der Begriff der „Vorfindung" des Avenarius ist also in keinem Sinne brauchbar.

3. DIE GROSSE ENTDECKUNG DES KANTSCHEN KRITIZISMUS

Nicht, daß wir das Ding an sich nicht erkennen können, ist die große 1921
Entdeckung *Kants* — das hat *Plato* schon gewußt —, diese ist viel-

keit besitzen, es wäre reine „Bedeutung". *Bildhaftigkeit* ist nur in der phänomenalen Sphäre. Schon deshalb kann das Vorgefundene nicht reiner, seinsindifferenter Inhalt sein. Möglich ist natürlich, das Phänomen abstrahiert von seiner Seinsform, seiner phänomenalen, wie intentionalen, zu nehmen. Dann ist es anschaulicher Inhalt, der aber eben nur in der Seinsform der Phänomenalität existieren, wenn von dieser auch abstrahiert werden kann. Die seinsfreien Inhalte sind also keine Bilder, sondern Bedeutungskorrelate der Dinge.

[8] *Hier heißt es weiter:* „Phänomenaler Inhalt ist bewegbar und veränderlich, weil fundiert durch flüssige Erlebnisse (Empfindungen, phantasierte Empfindungen)." *Gestrichen, weil veraltete Anschauung.*

Digitized by Google

mehr seine Beantwortung der Frage nach den Erkenntnisvermögen.* Seine königliche Tat, von der er mit Recht sagt, daß niemand vor ihm sie sich habe träumen lassen, ist die, erkannt zu haben, daß *zwei* Quellen der Erkenntnis dem menschlichen Geist fließen, daß sie weder allein die Sinnlichkeit, noch allein der Verstand, sondern beides zusammen sind, daß die „Zutaten des Denkens", die der Empirismus ausmerzen will, „Erfahrung" überhaupt erst möglich machen!* Er führt einen *neuen Begriff der Erfahrung* ein. Erfahrung ist für seinen Kritizismus (außer *Kant die Neukantianer Cohen, Natorp, Cassirer*) nicht, wie für den Empirismus, „Sinneswahrnehmung" im Sinne Condillacs, d. h. etwas schlechthin Gegebenes, der einfache Empfindungs- bzw. Anschauungsbestand, sondern wird in Anspruch genommen als ein Produkt aus der *„Rezeptivität"* des Geistes und frei schöpferisch dazutretenden Energien, der *„Spontaneität"*, dem „rationalistischen Moment", ohne die es beim bloß tierischen, passiven Erlebnis der Sinneseindrücke, Empfindungen bliebe.

⟨Die *Rezeptivität* ist die Aufnahmefähigkeit des menschlichen Geistes, d. h. die Fähigkeit, beeindruckt zu werden von der Außenwelt, Sinneseindrücke zu empfangen, zu haben, die uns durch die Sinnesorgane hindurch von der Außenwelt zuströmen. Das Resultat, die letzte Phase dieses Vorgangs, sind die Gesichtsempfindungen. Diese denkt sich Kant als reine Zuständlichkeit ohne Gegenständlichkeit, wie die Druckempfindungen etwa, also als bestimmtes punktuelles Zumutesein.⟩* Ein *Chaos von Empfindungen* also ist es, was dank der Rezeptivität zustande kommt. Und dieses ist das *Gegebene*. Mit dem Empfindungschaos allein ist aber nun nichts anzufangen; wäre lediglich die Rezeptivität vorhanden (wie der Sensualismus will), so könnten wir niemals zur Erkenntnis kommen. Hierzu bedarf es erst noch des weiteren der *Spontaneität* des Intellekts, des Vermögens, das durch die Sinne gegebene Rohmaterial, das Chaos mittelst der *Stammbegriffe* oder *Kategorien* erstens zu *gestalten*, und zweitens es zu *begreifen*, ihm also allererst die Form und den gesetzlichen Zusammenhang zu verleihen. *So* erst wird Erfahrung. Solche sich aus dem schöpferischen Urgrund des Geistes herausstürzenden Kategorien, die, wie überhaupt alle Begriffe, nicht *Denk*formen, sondern *Gegenstands*formen darstellen, sind z. B. Einheit, Vielheit, Mannigfaltigkeit, Gegenstand, Ding, Substanz, Akzidenz, Eigenschaft, Tatsache, Kausalität (reine Verstandesbegriffe). Alles dies *sehe* ich nicht; diese Begriffe

Digitized by Google

sind in den Sinnesdaten nicht gegeben, vielmehr erst Produkte des menschlichen Geistes.* Sehen wir einmal, gänzlich ohne zu denken, in die Welt, dann ist schon etwas gegeben (in Bezug auf uns), aber etwas ganz *Unbegriffenes*, Sinnloses, nicht etwa *Dinge*.* Sehe ich z. B. einen Apfel, so ist mir damit zunächst nichts als ein Haufen Sinneseindrücke gegeben. Daß es sich um ein Ding handelt, das weiß ich erst, nachdem die Kategorie Ding herangesprungen *kam*, nachdem ich sie allererst an das Empfindungschaos *herangebracht*.* „Wenn auch gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung *anhebt*, so *entspringt* sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung." Daß ich die gegebenen Sinneseindrücke unter der Form des Dinges, des Gegenstandes, der Einheit, und zwar der kausal verklammerten Einheit[1] (Kohäsion der Teile, Oberflächenspannung) *auffasse*, das ist nicht der Rezeptivität, den Sinnen, sondern der Spontaneität zu verdanken, das ist schöpferische Tat des Geistes. Daß die gegebenen ausgedehnten Farbigkeiten ein *Ding* sein sollen, kann ich nicht *sehen*, sondern *denke* ich schon. Ebenso, daß dies *ein*, aus andern zusammengesetztes Ding ist. Statt als eines kann ich ein Ding ja genau so gut als zwei, hundert oder unendlich viele Dinge ansprechen. Das liegt dann doch also in *mir*, und nicht in der Gegebenheit. Aus dem Empfindungschaos, das unter jenen Stammbegriffen *gedacht* und *aufgefaßt* wird, entsteht uns so demnach eine Welt von *Dingen*. Die Empfindungen werden zusammengedacht unter dem Begriff des Dings.* Die Stammbegriffe sind schuld, das schöpferische Vermögen, das gestaltend eingriff, daß statt den Zuständen, den punktuellen Daten nach Art eines Nadelstiches, nun Gegenstände, Dinge sich vor uns befinden.* Die Kategorien werden also an den Stoff *herangebracht*, sind demnach *vor* den Empfindungen da, also a priori gegeben; sind aller Erfahrung *vorausgesetzt*, sie allererst *ermöglichend*. *Vor* aller Erfahrung also liegen die *Bedingungen der Erfahrung*, die Kategorien, im Gegensatz zu dem a posteriori gegebenen Stoff, a priori „im Gemüt". Faktisch ist das Aufspringen der Kategorienakte ermöglicht durch das Grundgesetz des Psychischen, dauernd aus dem Nichts zu entstehen.* Das auf die apriorischen Bedingungen der Erfahrung Bezügliche heißt *„transzendental"*, nicht zu

[1] Zu unterscheiden ist zwischen konstitutiven und reflexiven (methodologischen) Einheitsformen (*Rickert*). Diese sind im Gegensatz zu jenen nicht kausal verklammert (z. B. Haufen, Schwärme usw.). Dagegen ist z. B. ein menschlicher Organismus eine konstitutive Einheit.

Digitized by Google

verwechseln mit transzendent (= metaphysisch). Transzendentale Erkenntnis ist also die Erkenntnis von den apriorischen Bedingungen der Erfahrung, also die die Spontaneität betreffende Erkenntnis.

4. DAS KAUSALITÄTSPRINZIP UND DAS WESEN DES A PRIORI

Die Transzendentalphilosophie, also die Wissenschaft von den apriorischen Bedingungen der Erfahrung, zerfällt nach der Kantschen Einteilung in die transzendentale Ästhetik und die *transzendentale Logik*. In letzterer handelt es sich vor allem um die Analytik der reinen Verstandesbegriffe und die *Analytik der Grundsätze*. Unter den apriorischen Bedingungen der Erfahrung, also unter den apriorischen Begriffen und Sätzen, ist die wesentlichste das *Kausalitätsprinzip:* „Jeder Vorgang hat seine Ursache." Vorgang, nicht Ding! Es ist sinnlos, z. B. nach der Ursache der Welt zu fragen, denn die Welt ist ja kein Vorgang! Erst indem wir mit der Forderung, daß jedes Geschehnis notwendig seine Ursache haben müsse, vor den Stoff der Erfahrung, die Empfindungen, treten, machen wir aus dem Chaos zusammenhangsloser Vorgänge einen Kosmos kausalgesetzlich vergliederten Geschehens. Es ist Kants kopernikanische Tat, nachgewiesen zu haben, daß nicht die Natur, d. h. die in der Erfahrung gegebene Welt, es ist, aus der *wir* die Naturgesetze ablesen, sondern daß umgekehrt der Verstand der Natur, d. h. dem Stoff der Erfahrung, die Naturgesetze vorschreibt. Das Kausalprinzip kann nicht, wie *Hume* lehrte, *ausschließlich* aus der Erfahrung stammen, sonst müßte es einen anderen Inhalt haben, als es hat. Die Erfahrung kann uns nur von *bisher* Vorgekommenem und *Beobachtetem* etwas sagen, nicht aber von bisher Geschehenem und Nichtbeobachtetem und nicht von allem Zukünftigen. Der Kausalsatz sagt aber, daß *jeder* Vorgang, also auch in aller Zukunft eine Ursache haben müsse. Wenn wir davon überzeugt sind, obwohl die Erfahrung uns lediglich hinsichtlich eines winzigen, zu unserer Kenntnis gelangten Bruchteils aller Geschehnisse lehrt, daß sie eine Ursache haben, so kann die Überzeugung nur einer Forderung des *Denkens* entstammen. ‹Auf *Veranlassung* einer Einzelbeobachtung hin, ist der Kausalsatz gebildet. Er enthält aber nichts über *diese*, sondern etwas über *jede* Veränderung. Zufolge seiner Ansicht, daß der Satz aus der Erfahrung stamme, meinte *Hume*, er habe für die Zukunft nur *präsumptive* Bedeutung. Der Satz sagt doch aber nicht, *voraussichtlich, mutmaßlich*

Digitized by Google

werde jeder künftige Vorgang seine Ursache haben, sondern er nimmt hierfür *absolute Sicherheit* in Anspruch. Er sagt, daß das Gegenteil *gänzlich ausgeschlossen* wäre. Nicht durch Erfahrung, in vielfacher Wiederholung lassen sich also solche Gesetze, wie der Kausalsatz, Energiesatz usw. finden, sondern infolge der Fähigkeit des menschlichen Geistes, auf Grund einzelner Erfahrungen eine Hypothese aufzustellen, die dann durch Experimente bekräftigt oder widerlegt wird.

Solche Gesetze aber, die der menschliche Geist aufstellt, gelten nur *transzendental*, d. h. nur *für* die Erfahrung, *für* die Erfahrungsbildung, nicht, wie die Rationalisten glaubten, *transzendent*, metaphysisch, d. h. in der Wirklichkeit selbst.〉• Der Kausalsatz hat nicht transzendente, d. h. auf die jenseits der Erfahrungswelt gelegene Welt der Dinge an sich bezügliche Bedeutung, sondern nur transzendentale, d. h. er ist Bedingung der Erfahrung, da ohne seine Anwendung auf den Erfahrungs*stoff* ein Wirrwarr von Sinnesempfindungen, nicht aber eine gesetzlich geordnete Erscheinungswelt gegeben wäre. 〈Insofern, aber *nur* insofern, sind wir die Gesetzgeber der Natur, als wir der Natur, die *uns* gegeben ist, dem Empfindungschaos, nicht aber der Natur *an sich*, ihre Gesetze vorschreiben! Die *Geschlossenheit des Erfahrungszusammenhangs*[1], die wir ohne sie nicht erreichten, *herbeizuführen*, das ist die Funktion der Grundsätze des reinen Verstandes: sie sind nicht metaphysische, sondern erfahrungsbildende, methodologische, heuristische, d. h. zum Finden geeignete, Prinzipien. Metaphysisch kann es sehr wohl einen Vorgang geben, der keine Ursache hat, der frei aus dem Nichts kommt. *Denknotwendig* ist es durchaus *nicht*, daß „aus nichts nichts wird". Ja, *tatsächlich ist* sogar die Welt aus dem Nichts herausgesprungen, wie es ja noch täglich geschieht, daß Dinge 'und Vorgänge' — in der psychischen Welt nämlich — aus dem Nichts entstehen. Der Kausalsatz ist nur ein *Postulat*: Wir *fordern* eine Ursache zu jedem Vorgang, nicht aber enthält er eine Tatsache der Welt. Heute kann uns ein Vorgang ohne Ursache entgegentreten, aber auch in diesem Falle wären wir gezwungen, nach seiner Ursache zu forschen. Das verlangt das Postulat. Ohne das Postulat wären wir nicht in der Lage, irgend eine Wissenschaft aufzustellen. Ohne es gäbe es über-

[1] Die neueste Ausprägung des Kritizismus (*Cassirer*) sieht das Wesen der Erkenntnis lediglich in dieser Geschlossenheit des gesetzlich geordneten Erfahrungszusammenhangs, nicht aber in der Übereinstimmung dieses Erfahrungszusammenhangs mit Verhältnissen in der Welt der Dinge an sich.

Digitized by Google

haupt keine Kultur. Denn ohne das Postulat kämen wir gar nicht auf den Gedanken, Ursachen zu suchen. Daß z. B. die Ursache einer Erkrankung gefunden wird, verdanken wir nur dem Umstand, daß jeder sagt, die Krankheit *muß* eine Ursache haben. Jeder kommt, 'muß kommen', mit der Forderung an die Krankheit als einen Bestandteil der Erfahrung heran. Tatsächlich wird dann trotzdem manchmal *keine* Ursache gefunden. Weil man aber nicht aufhörte, nach der Bedeutung des Wurmfortsatzes zu fahnden, obwohl man lange nichts fand, darum allein weiß man nun heute, daß ihm eine Funktion im Embryonalleben zukommt.

Dem Kausalsatz jedoch transzendente Bedeutung zuzusprechen, wäre also *unkritisch*. Kants Verdienst eben ist die Überwindung des Rationalismus, des unkritischen Dogmatismus. Die Wissenschaft des Transzendentalen ist nicht, wie *Goethe, Chamberlain, Steiner* meinen, Wissenschaft von etwas ganz fern, jenseits von uns Liegendem, sondern die Wissenschaft von dem in uns selbst Befindlichen, uns am allernächsten, allersichersten Seienden! Es verrät eine ungeheuere, empörende Ignoranz, wenn man meint, der Kausalitätssatz habe bei Kant *metaphysischen* Sinn.›* So tut *Steiner*, der schreibt[1]: „*Goethe* glaubte, daß die ewigen Gesetze, nach denen die Natur verfährt, im menschlichen Geiste offenbar werden; aber für ihn waren sie deshalb doch nicht die subjektiven Gesetze dieses Geistes, sondern die objektiven der Naturordnung selbst." Als ob die objektiven Naturgesetze mit den Kantischen erfahrungsbildenden „Naturgesetzen" das geringste zu tun hätten! Entsetzlich dumm ist diese Verwechslung von transzendental und transzendent. Die Gesetze, an die Goethe glaubte, mögen objektiv sein, an Kants Theorie der Erfahrung wird doch aber dadurch nichts geändert. Wenn Goethe gegen Kant einwendet „die hohen Kunstwerke seien zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach *wahren* und *natürlichen* Gesetzen hervorgebracht worden", in ihnen „sei Notwendigkeit"[1] — als ob Kant das geleugnet hätte — so zeigt er damit nur, daß er eben kein theoretischer Kopf ist, sonst wüßte er, daß ein und dasselbe *zugleich* unter natürlichen *und* ideellen Gesetzen stehen kann. Die natürliche Gesetzmäßigkeit aber hat gar nichts von *logischer* Notwendigkeit. 'Die objektiven Gesetze, die wir *bisher* aufstellten, an die wir *bisher* „glaubten", können bestritten werden.' So wird neuer-

[1] Die Rätsel der Philosophie. Siegfried Cronbach, Berlin 1914. Erster Band. S. 109 — 110.

Digitized by Google

dings das Gravitationsgesetz bestritten. Die *subjektiven* Gesetze dagegen sind allein unumstößlich, gerade, weil sie eben bloß fiktiv sind.*

Einige neuere kleinmeisterliche Denker, *Fries, Nelson, Elsenhans,* machen in guten populären Darstellungen der Transzendentalphilosophie kleine richtige, aber belanglose Einwände gegen Kant. Im wesentlichen sind sie dann oft wieder ganz verständnislos. So wirft *Fries* Kant vor, sein Fehler sei es gewesen, die transzendentale Erkenntnis, also die Erkenntnis von den Bedingungen der Erfahrung, als *aprio-risch* anzusprechen, während sie tatsächlich eine empirische, und zwar eine *psychologische* — und damit „anthropologische" — sei, d. h. eine Erkenntnis von *wirklichen* Dingen. Sie könne uns nämlich nur zuteil werden, wenn wir unsere, in der inneren Erfahrung gegebenen Erkenntnisakte in Betracht ziehen, sie sei also nur durch eine Wahrnehmung, d. h. durch eine *Erfahrung* möglich. Einheit und Notwendigkeit sei deshalb ein anthropologisches Moment. Fries hat also nicht verstanden, daß das Forschungsobjekt der Transzendentalphilosophie nicht ein einzelner Erkenntnisakt ist oder eine Summe solcher, *sondern das auf Grund einer Einzelanschauung „Erfahrungserkenntnis"* erfaßte und — das eben ist das Wunderbare — erfaßbare *reine Wesen* „Erfahrungserkenntnis", das natürlich als etwas Unwirkliches kein Gegenstand der Psychologie ist. Ebenso verwechselt *Jacobi*[1] den *Begriff* der Erfahrung mit dem menschlichen Erfah*ren*. Ebenso *Fichte*, wenn er schließt: Die Kategorien gelten, weil sie aus dem Ich kommen. Das ist Psychologismus. Es ist vom *Wesen* Erkenntnis die Rede, nicht vom menschlichen Erkennen! Gewiß, darin hat Fries recht, *gegeben* ist nur die *Einzel*erkenntnis, z. B. erstens eines Steinwurfs und zweitens meines Herantretens an diesen mit dem Grundsatze der Kausalität.* Wäre nun aber, wie Fries meint, dieser zweite Einzelakt, also ein psychisches Gebilde, Gegenstand der Transzendentalphilosophie, dann wären die transzendentalen Sätze, deren Inbegriff die transzendentale Erkenntnis darstellt (z. B. daß der Kausalsatz eine Bedingung der Erfahrung ist), nur Konstatierungen von *Einzelvorkommnissen* und würden ihre Allgemeingültigkeit verlieren.* Tatsächlich sind sie aber allgemeingültig und dies deshalb, weil sie gar nicht über die Einzelakte von Erfahrungserkennen etwas aussagen, sondern über das auf Grund, aus einer Einzelanschauung von Erfahrungserkennen nach dem Husserl-

[1] Hume. S. 225.

Digitized by Google

schen Prinzip mittelst phänomenologischer Wesensschau erfaßte *Wesen* von Erfahrungserkenntnis. *Wesensschau* aber, die absolute, für Zeit und Ewigkeit gültige Wahrheiten ergibt, ist nicht *Wahrnehmung*, psychische Erfahrung, die zu bloß Tatsächlichem, nicht Notwendigem führt. Und alle aus ihr gewonnenen Erkenntnisse allgemeiner Art, die zwar von einer einzelnen Erfahrung ausgehn, aber ohne die Erfahrung als Grund nötig zu haben, sind *apriorisch* und nicht psychologisch-empirisch. Die Erkenntnis, daß sich z. B. der Kausalsatz „in unserem Verstande findet", das ist natürlich eine psychologische und keine transzendentale Erkenntnis. Auf Grund eines Einzelaktes Erfahrungserkenntnis sehe ich jedoch ein, daß es im *Wesen* Erfahrungserkenntnis liegt, daß die Kausalität eine Bedingung der Erfahrung ist. Das allgemeine *Wesen* Erfahrungserkenntnis aber ist Gegenstand keiner psychologischen, sondern der transzendentalen Erkenntnis.* Die transzendentale Erkenntnis ist also, ganz wie Kant festlegte, *apriorisch* und nicht empirisch, nicht psychologisch, weil sie handelt von auf Grund einer Einzelanschauung erfaßtem Allgemeinem.

Kant lehrt nicht, daß die Kategorien, daß die transzendentalen Sätze *angeboren* seien, und wenn der Psychologismus glaubt, mit dem Nachweis der allmählichen Entwicklung Kant widerlegt zu haben, so ist dies eine naive Verwechslung von psychologisch-genetischer mit logisch-erkenntnistheoretischer Betrachtungsweise. *Genetisch*, d. h. der Entstehung nach betrachtet, haben sich die Kategorien langsam entwickelt, und ebensowenig ist der Kausalsatz angeboren,* wie *Külpe, Max Scheler, Steiner*[1] meinen! Deshalb haben die Kategorien und transzendentalen Sätze aber doch, was der Psychologismus leugnet, *apriorischen* Charakter. Weil sie nämlich die Voraussetzung, die Bedingung der Erfahrung sind, weil, solange sie nicht, oder nicht voll entwickelt waren, nicht Erfahrung, sondern nur ein Haufen von Sinneseindrücken vorlag. Und nur diese *logische* Apriorität behauptet Kant, *nicht* die *psychologisch-genetische*: *Der Kantsche Sinn der Apriorität ist kein genetisch-psychologischer, sondern ein logischer Sinn. 'Als Bedingungen der Erfahrung'* sind die Kategorien und die Sätze des reinen Verstandes das *früher* gegebene, das *a priori*, und das *später* gegebene, das *a posteriori*, sind die Sinneseindrücke.* Daß alle Vorgänge eine Ursache haben müssen, das kann nicht der *Erfah-*

[1] Rätsel. I. S. 109: „Es spricht gar nicht der Mensch über die Natur, sondern die Natur spricht im Menschen über sich selbst."

Digitized by Google

rung, sondern nur einer Forderung des *Denkens* entstammen. Das schließt aber nicht aus, daß die Forderung des Denkens im Laufe der Entwicklung in Berührung mit dem Stoff der Erfahrung zur *Auslösung* gekommen ist. Wenn Kant die Kategorien und transzendentalen Sätze als apriorisch bezeichnet, so denkt er aber eben gar nicht an ihre *Entstehung*. ‹Mit biologisch-empirischen Dingen ist da — in der Transzendentalphilosophie — überhaupt nicht zu kommen. Ob der Säugling bereits den Kausalsatz fix und fertig mit auf die Welt bringt, diese Frage ist doch ganz etwas anderes, als die Frage, was nötig sei, damit Erkenntnis überhaupt erst zustande kommt.

Die *Gültigkeit* der apriorischen Sätze liegt rein in ihrer *erfahrungbildenden Funktion*. Woher sie kommen, ob aus dem Ich oder aus was sonst, das ist 'für ihren Geltungscharakter' völlig gleichgültig. Die Entstehung hier heranzuziehen, das ist Psychologismus. In der Transzendentalphilosophie handelt es sich lediglich darum, festzustellen, daß die conditio sine qua non für alle Erkenntnis die Kategorien usw. sind. Darum ist all das, was *Fichte, Schelling, Hegel* usw. über und gegen Kant sagten, sinnlos. So z. B. die Behauptung *Fichtes*, der die Erkenntnis der transzendentalen Sätze ebenfalls als transzendente Erkenntnis nahm, diese Gesetze seien aus dem Ich heraus entwickelt, und dieses Ich sei das Weltich. Das eben ist 'für den Gehalt und die Bedeutung der transzendentalen Grundsätze' ganz belanglos!

Das a priori Kants wird in der Gegenwart vielfach falsch verstanden.›* So meint *Spengler*, die Zugehörigkeit eines Menschen zu einer bestimmten Kultur mache eine besondere Art von Apriorität aus, gäbe einen besonderen Stil der Erkenntnis. Tatsächlich hat dies mit Kant gar nichts zu tun, denn es betrifft keinen *Faktor*, kein *Element*, keine *Bedingung* der Erkenntnis (wie z. B. die Kausalität ist), sondern ein Erkenntnis*wollen*, d. h. das Wollen einer bestimmten Form von Erkenntnisgegenstand, also den Erkenntnis*gegenstand*, nicht das *Erkennen*. Nicht das Grundgefühl, der Grundwille einer Kultur, z. B. der Wille zum Unendlichen, ist mit dem Apriori Kants gemeint, sondern es handelt sich in der Transzendentalphilosophie um bei allen Kulturen, besser gesagt, unabhängig von jeder Kultur im menschlichen Geist vorhandene Grundgesetzlichkeiten, die uns das Erkennen, d. h. das Ordnen des mittelst des bloßen, denkfreien, stumpfen Anschauens in uns Aufgenommenen ermöglichen.*

Gänzlich mißverstanden hat das Apriori auch *Scheler*. *Nur* an Er-

Digitized by Google

kenntnisse, *Sätze, Begriffe* ist das Apriori gebunden. Sinnlos ist es, zu sagen, *Tatsachen, Sachverhalte* seien a priori[1]! Auch kann keine Rede davon sein, daß alles nicht „Gesetzte", alles unter Suspension von Setzungsakten zur Anschauung Kommende apriorisch wäre[1]. Dann wären ja auch alle idealen Bedeutungsgehalte, die sich als Erfahrungsbegriffe darstellen (z. B. „Tier", „Mensch", „Leben") a priori. Niemals sind sie das. Wesensmäßig ist ferner alles Apriorische *allgemein*, schon weil es Begriff, Gedanke, Bedeutungsgehalt ist. Also gibt es höchstens spezielle Werte, nicht individuelle[1]!

Übrigens ist nicht alle apriorische Erkenntnis transzendental. So die ganze Mathematik und Gegenstandstheorie nicht. Und apriorisch, ohne aber transzendental zu sein, sind auch *alle* Erkenntnisse eidetischer Sachverhalte, also alle *Husserl*schen Erkenntnisse allgemeiner Art der intuitiven Wesensschau, ‹die von einer einzelnen Erfahrung, einer Einzelanschauung ausgehen, *aber ohne die Erfahrung als Grund nötig zu haben*›, d. h. alle Sätze der formalen und materialen Ontologien. Die gesamte zu einem Konkretum gehörige oberste Gattungseinheit nennt Husserl eine Region. Der Inbegriff der Grundwahrheiten über regionale Wesen ergibt die regionalen Axiome mit den regionalen Kategorien. Die Anwendung solcher Begriffe auf gegebene Individuen ist eine apodiktische und unbedingt notwendige, die Erkenntnis der regionalen Axiome eine synthetische Erkenntnis a priori. ‹Daß alle Töne eine Höhe, alle Farben Ausdehnung besitzen, habe ich nicht aus der Erfahrung, sondern apriorisch. Es fällt doch niemand ein, eine Forschungsexpedition nach dem Südpol zu schicken, um feststellen zu lassen, ob die Farben dort auch ausgedehnt sind. Ihren Ansatz freilich können apriorische Erkenntnisse schon in der Erfahrung haben. Ich muß einen Gegenstand schon einmal gesehen haben, bevor ich apriorische Sätze über ihn aufstelle. Wenn die Erkenntnis aber auch alle mit der Erfahrung anhebt, so *entspringt* sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Nämlich die *allgemeine* Erkenntnis, die entspringt nicht aus ihr. Mit einem Einzelerlebnis bricht der allgemeine Satz heraus. Eine Entwicklungsgeschichte ist dazu nicht nötig. Das Apriorische, insbesondere die Logik, ist niemals, wie *Lasker* meint, in der Biologie fundiert. Es ist Wahnsinn, zu behaupten, der Satz

[1] Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. I. Teil. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Herausgegeben von Edmund Husserl. Max Niemeyer, Halle 1913. Erster Band. Teil II. S. 448 — 447 — 453.

Digitized by Google

„A ist A" habe seine Begründung in der Erfahrung, Wahnsinn, zu sagen, Logik weise auf Metaphysik zurück!⟩•

Apriorisch und nicht transzendental sind überhaupt alle geisteswissenschaftlichen Erkenntnisse: die Erkenntnis des Wesens des Guten, Wahren und Schönen ist ganz ohne Erfahrung möglich.

⟨Neben der transzendentalen Analytik rechnet Kant zur transzendentalen Logik noch die *transzendentale Dialektik*. Ihr Hauptinhalt ist der, daß Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nur die Bedeutung eines *regulativen, die Forschung regelnden Prinzips* haben, aber nicht die eines metaphysischen Prinzips. Als Naturforscher soll man so tun, *als ob* es Gott gäbe, als ob alles zweckentsprechend sei. So findet man dann z. B. die Zweckmäßigkeit des Wurmfortsatzes, die man früher nicht gekannt hat. Wir müssen so tun, als ob alles einen Sinn haben müßte, keineswegs aber ist der Satz der Teleologie ein Satz über die *Wirklichkeit*. Er ist nur ein heuristisches Prinzip der transzendentalen Dialektik, ohne jede metaphysische Bedeutung.⟩•

5. ZEIT UND DAUER

Zu dem apriorischen Besitzstand unseres Geistes gehören aber außer den Begriffen und Grundsätzen des reinen Verstandes auch noch die *Anschauungsformen von Raum und Zeit*. Kant behandelt sie in der *transzendentalen Ästhetik*. Nach der populären Anschauung ist die Zeit ein fließendes Ding, das bestehen und weiterfließen kann, auch wenn man sich die Dinge aus der Welt wegdenkt. Es gäbe demnach, auch wenn nichts mehr da wäre und geschähe, für den unphilosophischen Menschen doch noch fließende Zeit. Denn für ihn ist die Zeit ein unendliches, aus Vergangenheit und Zukunft bestehendes Gefäß mit einem winzigen, flüssigen Pünktchen in der Mitte, der Gegenwart. Die *unendliche* Zeit ist aber schon deshalb nichts Wirkliches, weil alles *Wirkliche* nach dem *Dühring*schen Gesetz von der bestimmten Anzahl *endlich* ist. Wenn die Anzahl der Dinge in der Welt nämlich auch über alle menschliche Fassungskraft groß ist, so stellt sie eben doch eine Anzahl dar, und eine Anzahl ist nach Dührings Gesetz *eine bestimmte Anzahl*. Kein Mensch kann sich unter einem der Anzahl nach unbestimmten Ding etwas denken. Eine bestimmte Anzahl aber ist notwendig endlich, denn jedes Ding der Anzahl trägt eine Zahl; es gibt aber keine Zahl, die nicht durch eine höhere überboten werden könnte. Da nun also die Zeit als etwas Wirkliches vor-

Digitized by Google

gestellt wird, so stellt sie eine bestimmte Anzahl von Wirklichkeiten dar und müßte also, wenn sie vorhanden wäre, *endlich* sein. Nun ist aber eine endliche Zeit abermals ein Widersinn, denn wo sollte sie anfangen und wo aufhören? Deshalb kann die Zeit überhaupt nicht existieren, sondern sie muß sein ein Gebilde der konstruktiven Tätigkeit unseres Geistes.

In der Tat ist die Zeit gar nicht ein Ding, das fließt, sondern ein *ruhendes*, starres Gebilde, ein von uns erzeugtes *lineares Kontinuum*, auf dem wir die Zeitabschnitte abtragen, und dieses lineare Kontinuum ist gar nichts anderes als die hinausprojizierte *Zahlenreihe*, und niemand wird behaupten wollen, daß die Zahlenreihe ein objektives Dasein in der Wirklichkeit führt. Dieses lineare Kontinuum spannen wir über dem Strom des Geschehens, der Ereignisse, aus, deren zeitliche Bestimmung ja eben nur durch Beziehung auf dieses, die Zeit, möglich ist, und wenn man sagt, die Zeit fließe, so beruht dies auf einer optischen Täuschung. Die Zeit ist nur, und nur zufolge dieser Täuschung, als fließend *gedacht*; *draußen* aber fließt, rieselt gar nicht die *Zeit*, sondern die *Ereignisse* fließen, rieseln an dem ruhenden, idealen linearen Kontinuum, auf dem die Zeitpunkte abgetragen sind, eben der Zeit, entlang. Nur *wir meinen*, so wie vom Eisenbahnzug aus die Station auf uns zuzueilen scheint, „die Zukunft komme zögernd herangezogen". In Wahrheit aber treiben *wir* im Fluß des Geschehens dahin, entlang der Zeitlinie, die ein Erzeugnis unseres eigenen Geistes, ein Hirngespinst ist. ‹Während die Zeit als Wirklichkeit endlich sein müßte, ist wohl die *Zahlenreihe*, die wir benützen, um uns die Zeit vorzustellen, als unendlich denkbar, „Zeit" ist dabei jedoch reine Fiktion. Wo kein Geschehen ist, kann keine Zeit sein, kann keine Zeit mehr vergehen, denn wir erkennen das, was wir „Zeit" nennen, nur als eine Folge von Geschehnissen. Eine leere Zeit, in der kein Geschehen stattfindet, ist undenkbar.›*

Neben der Zeit, auf die sich die Ausführungen *Kants* beziehen, also der Zeit als fiktiv in die Wirklichkeit hinausgenommener *Zahlenreihe*, gibt es nun aber nach *Bergsons* genialer Entdeckung noch eine ganz andere Art von Zeit, nämlich die *anschaulich und unmittelbar gegebene*. Diese nennt Bergson *durée*, Dauer, im Gegensatz zum *temps*. Die von *Lasker* gestellte Frage, ob es $\sqrt{2}$ sec gibt, kann mit Ja nur beantwortet werden, wenn man Sekunde als Bruchteil von temps, nicht aber als Zeitatom von durée faßt. Die Bejahung der Frage würde

Digitized by Google

heißen, daß eine bestimmte Zeitstrecke unendlich viele Teile besitzt, ‹so daß eine Reihe von Bruchteilen dieser Strecke im Quadrat sich der Zahl 2 immer mehr annähern kann, ohne die Zahl 2 je zu erreichen.›* Nun ist *Dauer, durée* — die Definition Bergsons etwas abgeändert — *lebendige* Zeit, die jetzt vorgeht, *Geschehen*, also Leben, *Wirkliches* und damit Endliches. Wirkliches kann aber, so wenig, wie unendlich sein, so wenig natürlich auch unendlich viele Teile haben. Eine Sekunde ist ein Bruchteil der Dauer der Umdrehung der Erde um die Sonne. Dieser Bruchteil kann nicht eine unendliche Menge von Teilen haben, denn hätte er Teile, dann trüge jeder eine Nummer, die aber stets überbietbar ist. $\sqrt{2}$ sec gibt es also nicht in dem Sinn, daß eine Bewegung — und die ist durée — sich in unendlich viele Teilbewegungen zerlegen ließe. Sie wäre nur in eine *bestimmte* Anzahl zerlegbar, denn, wenn sie zerlegbar wäre, müßte jede Teilbewegung da sein als Element im Ganzen, würde also als solches eine Zahl tragen, die jeweils durch eine höhere überbietbar ist. Tatsächlich ist eine Bewegung überhaupt nicht teilbar. *Teilbar* ist nur der ihr zugeordnete *temps*, mit dem sie gemessen wird. Und *dieser* ist sogar auch *ins Unendliche* teilbar, ebenso, wie er selbst unendlich ist, beides nämlich, weil er nur fiktives, nur *unwirkliches* Dasein hat. ‹Die unendliche Zeit ist da, weil sie nicht da ist, weil sie nicht wirklich, sondern eine bloße Fiktion ist. Aber eine Fiktion, die wir *brauchen*! Wie sollten wir ohne sie auskommen?›*

Die *Zeit* ist *tote Dauer*, der *temps erstarrte durée*, ist gewissermaßen Raum geworden, also ein starres, räumliches Kontinuum, ist die über der durée von uns ausgespannte Zahlenreihe, so gefaßt, gedacht, daß die Zahlen *Vielfache* von Einheiten bestimmter Art, von *Daueratomen* (Sekunde = Bruchteil eines Sonnenumlaufs der Erde) sind: 12 Uhr, 12 Uhr 1 Sek., 12 Uhr 2, 3 ... Sek. usf. bis ins Unendliche. Die Zeit besteht nicht aus Zeitpunkten[1], sondern ist nichts als eine Zahl, die Zahl des Wechsels. Die Zahl besteht nicht aus Einheiten, sondern ist das Wieviel *des* allgemeinen Gegenstandes, der Multiplikator, nicht eine Summe! Bei der Zeit ist es, als der Zahl des Wechsels, also so, daß die Vervielfältigung des Multiplikandus sich nicht anhäufen darf, vielmehr jedem Exemplar die vorigen weichen müssen. Die Zeit fließt nicht, sie ist nicht das Bewegte selbst, sondern dessen Multiplikator! Sie ist nicht die Summe der Elemente der Bewegung,

[1] Vgl. *Herbart*, Metaphysik. II. S. 242.

Digitized by Google

sondern nur das, was diese zählt. *Die Zeit besteht also nicht aus Zeitpunkten, so wenig, wie die Zahl aus Einheiten, sondern sie ist der Multiplikator der Bewegung, nicht die Bewegung selbst.* Die Unendlichkeit der Zeit *ruht* also, sie ist *gegeben.** Temps ist nicht die *werdende* Zahlenreihe, nein, sie ist die *ruhende* Zahlenreihe, aber so gedacht, daß die (als unendlich teilbar gedachten) Punkte der Reihe, obwohl als ruhendes unendliches Kontinuum schon realisiert, sukzessive sozusagen aufspringen, aufleuchten. Das Tempo der Sukzession wird bestimmt nach dem Erdumlauf, indem die ins Unendliche teilbare Sekunde zugrunde gelegt wird, wodurch eine *Bezugsreihe* von Ereignissen geschaffen ist, ohne die man nicht von schnell oder langsam sprechen könnte[1]. So spielt sich auf temps die Sukzession der Punkte ab. Sukzession ist nur durée, nicht temps. Die Zeit fließt also und ruht zugleich. Über den ersten und letzten durée-Moment hinaus erstreckt sich die temps-Linie ins Unendliche zurück bzw. weiter. ‹Man hat geglaubt, die Unendlichkeit sei nur als ein Prozeß (wie z. B. das Seelenleben einer ist) möglich. Diese Meinung ist irrig. Der temps zeigt, daß es also auch eine *ruhende Unendlichkeit* gibt, diese jedoch nur als *Fiktion.*›*

Eine unendliche Vergangenheit eines unendlichen Gewesenen, von der *Lotze*[2] spricht, ist also nur denkbar, wenn die Vergangenheit und das Gewesene beide nur *mögliche* Vergangenheit, *mögliches* Gewesene sind. Denn nur ein mögliches Gewesenes, nur eine mögliche Vergangenheit, nie eine wirkliche, kann unendlich sein. Nur temps ist ja unendlich, nicht durée. Ebenso teilbar. Das zeitliche Kontinuum ist eben Fluß, der *nicht* aus Teilen besteht. Nur der über den Fluß ausgespannte temps ist teilbar. Fluß ist 'auch schon der durée'-*Augenblick*, aber nicht aus Teilen bestehender. Also Kontinuum *ohne* Unendlichkeit. Es ist falsch, mit *Rehmke* zu sagen, die Gegenwart sei zeitlos[3], und das Zeitliche bestehe aus Zeitlosem[3]. Der Zeitpunkt ist flüssig, das Jetzt ist Fluß und *nicht* zeitlos. Das ist fundamental. Es muß eben zwischen dem temps-Jetzt und dem durée-Jetzt unterschieden werden, und es ist gänzlich vergeblich, aus der Zeit die Zeit herauszudispu-

[1] Vgl. *Leibniz*, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übersetzt von A. Buchenau. Erster Teil. Philosophische Werke. Felix Meiner, Leipzig. Erster Band. S. 163.

[2] System der Philosophie. Zweiter Teil: *Metaphysik*. Herausgegeben von Georg Misch. Felix Meiner, Leipzig 1912. S. 277.

[3] Grundwissenschaft. S. 398 — 400.

Digitized by Google

tieren. Daß der Zeitpunkt zeitlos sei und nur die Beziehung zu einem anderen *Zeitlosen* betreffe[1], das gilt nur für temps, nicht für durée. Bei durée ist das Jetzt nur eben *als* Punkt genommen, fiktiv. Zeit*punkt* ist etwas Unwirkliches, eine Fiktion, aber eine notwendige! Er kann, als Jetzt, als Gegenwart, ein *Nach*einander enthalten. Das Bewegungsatom ist kein Punkt, sondern ein Nacheinander, und *doch* ist nichts von Vergangenheit in diesem Nacheinander. — Es ist darum auch keine Rede davon, daß „zugleich" keine *zeitliche* Unterscheidung sei[1]. Denn das *zugleich* Seiende, auch als flüssiger Prozeß, ist zeitlich. Das Zugleichsein ist zeitlos, nicht aber das Zugleichseiende.

Nicht bloß Damals- und Früherpunkte, wie *Driesch*[2] meint, sondern durée ist anschaulich und unmittelbar gegeben. Zeit, so behaupte ich im Gegensatz zu *Herbart*, ist gegeben, nämlich *an* der Veränderung, die, als Werden z. B., *anschaulich* sich *in* der Empfindung darbietet. Aber damit ist gar nichts getan: das zeitliche Geschehen muß *gedacht* werden, wenn es Gegenstand werden will, ebenso, wie der Raum *gedacht* werden muß! 'Man betrachte etwa das Phänomen' der *Zwischenzeit*. Man vernimmt einen Schlag, dann wieder einen. Beim zweiten erinnert man sich des ersten und zwar erinnert man sich zugleich, daß der erste nicht unmittelbar dem zweiten vorherging, sondern daß ein Zustand ohne akustische Empfindung da war und zwar *nach* dem ersten Schlag. Es ist also gegeben: Wahrnehmung des ersten Schlags, Zustand des Nichtwahrnehmens von Schlägen, Wahrnehmung des zweiten Schlags. Dieses Gegebensein nützt natürlich zur Zeiterfahrung gar nichts! Es gibt allerdings Empfindungen und Empfindungspausen, und beides zusammen konstituiert ein bestimmtes Zumutesein, als Resultante aus Empfindung und Nichtempfindung. Aber zur Zeitwahrnehmung im Sinn gegenständlicher Erfassung gehört Zeit*denken*. Und zwar wird *zuerst*[4] Werden gedacht, dann erst Zeit. Werden ist anschaulich, Zeit rein gedacht! Und zwar wird die Zeit *nicht* als Kontinuum vorgestellt, wie *Herbart*[5] richtig betont: Jetzt und Vorher fällt auseinander. Von der Gegebenheit des Raumes endlich unterscheidet sich die Gegebenheit der Zeit dadurch, daß ich unmittelbar nur Zeit*punkte*, kein zeitliches *Neben* habe[6]. Das zeitliche Neben ist

[1] A. a. O. S. 403 — 395.
[2] Wirklichkeitslehre. S. 89.
[3] Metaphysik. II. S. 22.
[4] Vgl. *Driesch*, Wirklichkeitslehre. S. 89.
[5] Metaphysik. II. S. 154.
[6] Vgl. *Driesch*, Wirklichkeitslehre. S. 88.

Digitized by Google

im Gegensatz zum räumlichen Neben nur *gemeint*, nicht gehabt, also rein unanschaulich, bedeutungsmäßig.

Natürlich kann das Weltganze nicht in der Zeit sein, sondern umgekehrt ist die Zeit im Weltganzen[1]. Denn *in* der Zeit sind ja nur Vorgänge. Das Weltganze ist ein Inbegriff (Gegenstand höherer Ordnung) von Dingen, an denen Vorgänge sich abspielen. Am Inbegriff dagegen gehen keine Vorgänge vor sich. *Deshalb* ist er aber nicht „ewig" = ewig dauernd. Er partizipiert an der Zeitlichkeit nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch die Weltteile hindurch.

〈Erfaßt werden kann die Dauer überhaupt nicht durch den Verstand, sondern nach *Bergsons* genialer Entdeckung nur durch die *Intuition*. Dieser Begriff ist wertvoller als die ganze moderne deutsche Philosophie. Der Verstand kann die Bewegung nicht verstehen, weil er nur das Vermögen ist, Totes, Materie zu denken. Darum sind alle gegebenen Antworten auf die Frage, was Bewegung sei, verfehlt, weil sie alle Versuche des Verstandes sind, Bewegung auf etwas Ruhendes zurückzuführen. So schon die Behauptung *Zenons*, Bewegung sei reiner Schein, weil der fliegende Pfeil ja in jedem beliebigen Augenblick an einem Ort, also immer an einem *Ort* sei. Die Frage nach der Bewegung ist falsch gestellt. *Ablehnung* der Frage ist die Lösung. Denn Bewegung ist, wie auch *Lasker* richtig sagt, etwas *Fundamentales*. Sie kann nicht zurückgeführt werden auf etwas, das *nicht* Bewegung ist. Sie ist nicht auflösbar, überhaupt nicht teilbar. 'Der Verstand aber *muß* teilen und kann nichts, wie teilen.' Darum macht er aus durée temps. Darum konstruiert er unter dem Fluß der Bewegung eine starre Linie. So zerschlägt er das Leben. Was aber das Leben, es erfassend, *nicht* zerschlägt, das ist das höhere Vermögen als der Verstand, die *Intuition*, die *Anschauung*. Diese *sieht* die Bewegung, *sieht* die Veränderung. Daß wir vermittelst der Intuition allein das Leben erkenntnismäßig bewältigen können, und niemals vermittelst des Verstandes, das ist Bergsons große Entdeckung. Glänzend ist daher auch seine Widerlegung des Darwinismus. Sehr bedauerlich aber ist es, wenn nach Bergson *Rehmke* in der „Philosophie als Grundwissenschaft" noch einmal versuchen kann, das Spezifische der Veränderung zu leugnen. Das Ding, zu dem die Zeit gehöre, sei der Inbegriff zeitloser Dingaugenblicke. Und Veränderung könne es nicht in einem einzelnen Augenblick

[1] Vgl. *Heinrich Rickert*, Die Philosophie des Lebens. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1920. S. 14.

Digitized by Google

geben, sondern nur in einem Inbegriff von Dingaugenblicken, denn sie sei gar nichts anderes als eine Folge von Dingaugenblicken. Grundfalsch ist das. Wenn ein Ton an Stärke zunimmt, so ist gar keine Rede davon, daß in Hinsicht auf ihn nichts weiter vorhanden wäre, als eine Reihe nacheinander auftretender verschieden starker Töne A_1, A_2, A_3... 'Es ist auch das fortschreitende anschauliche Werden eines Tones aus dem andern vorhanden.' Veränderung gibt es also sehr wohl auch in einem einzelnen Augenblick, und sie ist keineswegs nur eine Folge von Dingaugenblicken.›•

6. DER RAUM UND DIE UNENDLICHKEIT

So wenig wie die Zeit als Zeit, ist in der Außenwelt der Raum als Raum möglich. Es gibt keine Zeit und keinen Raum: beides sind reine Anschauungsformen. Den Raum denken wir uns als ein unendliches Ding, und zwar ein unendliches *leeres Gefäß ohne Wände, Deckel und Boden*, in dem die andern Dinge drin sind. Das ist aber natürlich von vornherein eine ganz absurde Vorstellung. Zudem ist schon ein *unendliches Gefäß* an und für sich, aus den bereits bei der Zeit angegebenen Gründen, ein Unding. Wir wissen, daß nach dem hier etwas verändert wiedergegebenen *Dühring*schen Gesetz von der bestimmten Anzahl eine Anzahl eben eine *bestimmte* Anzahl darstellt, da niemand unter einem der Anzahl nach unbestimmten Ding sich etwas denken kann. Und wir wissen ferner, daß die Dinge, die Wirklichkeiten der Welt, obschon es ihrer über alle menschliche Fassungskraft viele gibt, notwendig doch eben eine solche Anzahl darstellen, und daß ihre Summe darum *endlich* ist. Denn man könnte fraglos die seienden Dinge allesamt numerieren, also jedem Ding fortlaufend eine Nummer anhängen. Und offenbar braucht man gar kein Subjekt, das die Nummer anhängt, jedes Ding hat vielmehr seine Nummer gewissermaßen mit auf die Welt gebracht. Es gibt dann in der Gesamtheit der wirklichen Dinge kein Ding, das nicht notwendig eine bestimmte Nummer, eine Zahl trüge. Nun gibt es aber keine Zahl, die nicht notwendig eine höhere Zahl über sich hat. Folglich kann es *kein* Ding geben, das eine Nummer trüge, die *nicht* überbietbar wäre! Überbietbar durch eine Nummer, der ein nicht wirkliches, sondern gedachtes Ding zugeordnet ist. Also ist der Inbegriff der seienden Dinge nicht unendlich, sondern *endlich*! Mit anderen Worten: Die Welt ist *notwendig endlich*, wenn es natürlich auch ebenso *denkbar* ist, daß sie unendlich

Digitized by Google

wäre, d. h. es ist nicht widersprechend. Das sagt aber gar nichts für die *Wirklichkeit*. Dagegen kann man nicht einwenden: Jede Zahl sei überbietbar. Nun sei jede Zahl in dem unendlichen Inbegriff der Zahlen eine Zahl. Also komme keine Zahl vor, die nicht überbietbar wäre durch eine höhere. Folglich sei die Zahlenreihe *endlich*. Das ist natürlich falsch geschlossen, denn die überbietende Zahl gehört ja selbst zur Zahlenreihe. Nicht so aber gehört die überbietende Nummer zu den *Dingen*. Eine reine Nummer ist kein Ding, aber eine Zahl ist eine Zahl. Daß ein numeriertes Ding aber ein neues numeriertes Ding hinter sich habe, ist kein Wesensgesetz. — Auch wenn der Weltprozeß der Vergangenheit *ein* kontinuierlicher Prozeß wäre, so könnte dies an unserem Ergebnis nichts ändern, denn es ließen sich doch abteilende Modelle über ihm denken, und diese sind numerierbar, also durch unwirkliche überbietbar. Es ist also eine *eidetische Wahrheit*, daß, *wenn es eine Welt gibt, sie notwendig endlich sein muß*. Damit stimmt auch ein Ergebnis der modernen Astronomie überein, nach dem nur rund 35 Millionen Sonnensysteme existieren, nicht mehr. Diese seien alle angeordnet in der Form eines Rotationsellipsoids, in dessen Achse sich die Milchstraße befinde, der unser Sonnensystem nahe stehe[1]. Eine unendliche Anzahl von Sternen, die auch *Lotze*[2] für möglich hält, ist jedenfalls gänzlich ausgeschlossen.

Gäbe es nun also Raum, d. h. wäre er, wie die populäre Ansicht will, ein wirkliches Ding, ein wirkliches Gefäß, dann müßte er demnach, wie alles Wirkliche, endlich sein. Denn jedem als Wirkliches betrachteten Raumpunkt ist eine Zahl zugeordnet. *Jede* Zahl aber ist Vorgängerin einer höheren, d. h. sie, als 'sozusagen' verwirklichte, hat eine Zahl, d. h. eine reine, unwirkliche Zahl über sich. Also ist im Raum kein einziger Raumpunkt, dessen Nummer nicht durch eine *un*wirkliche Zahl überbietbar wäre, d. h. durch eine Zahl, der keine Realität korrespondiert. Also ist der Raum endlich. Tatsächlich müßte nun aber der Raum, wenn er wäre, unbedingt unendlich sein. Folglich kann er nichts Wirkliches sein, kann es ihn in der transzendenten Welt nicht geben. Da nur das Unwirkliche unendlich sein kann, so ist der unendliche Raum nichts Wirkliches.

Ruhendes, Totes kann also, wenn reell, nicht unendlich sein. Alles

[1] Vgl. *Spengler*, Der Untergang des Abendlandes. Siebente bis zehnte Auflage. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München 1920. Erster Band. S. 458.

[2] Metaphysik. S. 464.

Digitized by Google

Wirkliche oder wirklich Gewesene ist von bestimmten Zahlen betroffen, also endlich. Nur das Fließende und das Mögliche ist in der Realität unendlich. Es gibt aber keine reelle Reihe, z. B. der Töne, Temperaturen usw., mit einer unendlichen Zahl von Elementen, wie *Lasker*[1] meint, der die Verwirklichung der Unendlichkeit für tatsächlich, wenn auch unbegreiflich hält[1] und eine unendliche reale Zeit, wie einen unendlichen realen Raum annimmt[1]. Nichts Wirkliches ist unendlich, und Raum und Zeit als unendliche Realitäten sind Undinge. Realität *setzt* Zeit und Raum, aber setzt sie nicht voraus. Nur die Anschauungsform der Zeit und des Raumes setzt sie, als Erfahrung, voraus[2]! Übrigens ist Begrenztheit durch Größen kein wesentliches Merkmal der Endlichkeit, noch ist beides zu identifizieren, wie *Fries*[3] tut. Man kann sich eine aus dem Nichts brechende Bewegung von bestimmter Dauer denken, ohne daß man vor oder nach ihr begrenzende Bewegungen zu denken brauchte.

〈Man hat die *Endlichkeit der Welt* auch anders zu beweisen versucht, doch sind alle diese Beweise verfehlt. So der astronomische Beweis gegen die Unendlichkeit der Welt, nach dem es nachts taghell sein müßte, wenn die Welt unendlich wäre. Es müßten dann nämlich in dem in Form konzentrischer Kugelschalen angeordnet gedachten Sternenhimmel die größeren, ferneren Schalen immer so viel mehr Sterne enthalten, als die kleineren, näheren, daß aus jeder Kugelschale dieselbe Lichtfülle auf uns käme, und da es unendlich viele Schalen gibt, müßte die Lichtfülle grenzenlos sein. Es ist doch nun aber gar kein Grund vorhanden, daß es sich so verhält! Ein Scheinbeweis der Endlichkeit der Welt in der Zeit stützt sich auf den Energiesatz und den Entropiesatz. Nach letzterem besteht jedes Geschehen in einer Umwandlung von Energiearten, wobei sich jeweils Wärme bildet, von der immer ein bestimmtes Quantum Wärme bleiben muß. Am Ende der Zeiten muß so notwendig der Wärmetod des Universums eintreten. Hätte nun die Welt keinen Anfang, dann müßte der Wärmetod bereits eingetreten, müßte bereits alles in Wärme umgesetzt worden sein. Dieser Beweis ist falsch, weil der Energie- und Entropiesatz falsch ist.〉*

[1] Die Philosophie des Unvollendbar. Veit & Comp., Leipzig 1919. S. 203 — 391 — 397.

[2] Vgl. a. a. O. S. 391, 392 u. 394.

[3] Wissen, Glaube und Ahndung. Jena 1805. Neu herausgegeben von Leonard Nelson. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1905. S. 49.

Digitized by Google

Aus denselben Gründen, aus denen es keine unendliche Anzahl von Dingen geben kann, kann es natürlich auch keine unendliche Anzahl von *Teilen* von Dingen geben. Denn auch die Dingteile sind ja Wirkliches, und es gibt eben keine Unendlichkeit von Wirklichkeiten, da jede Anzahl eine *bestimmte* ist. Ein unendlicher Inbegriff von Dingen ist eine Absurdität. Für Wirkliches gibt es also nach dem Gesetz von der bestimmten Anzahl, so wenig wie Unendlichkeit, *unendliche Teilbarkeit*. Auf existierende Dinge kann man nur *bestimmte* Zahlen anwenden, z. B. ein Drittel, ein Viertel usw. Ein Teil eines Dings ist ein zweiter oder ein dritter oder ein millionter Teil. Ein unendlicher Teil aber ist ein unmöglicher Gedanke. *Unendlich* ist der *Möglichkeit* nach nur das *Teilen*, nicht der Teil. Auch die Summe der wirklich vollzogenen *Teilakte* ist endlich, nur die möglichen, also *unwirklichen*, Akte sind der Möglichkeit nach unendlich. Es ist also grundfalsch, mit *Rehmke*[1] zu sagen, das Teilbarsein schlechtweg der Dinge sei unbegrenzt. Nur das *in Wirklichkeit* Teilbarsein nicht. Unendlich teilbar ist nur das „Gegebene", der Stoff als subjektive Erscheinung; im Wirklichen scheitert die unendliche Teilbarkeit nicht nur an der technischen, sondern schon an der wesensmäßigen Unmöglichkeit (Dühring). Es interessiert hier, zu hören, daß die kleinsten im Ultramikroskop wahrnehmbaren Teilchen $^1/_{100\,000}$ mm lang sind. Das unendlich Kleine als Seinsgebiet neben dem Endlichen, das *Geißler*[2] fehlerhaft mit dem Wahrnehmbaren identifiziert, ist eine eidetische Unmöglichkeit. Eine endlose Teilbarkeit der Atome besteht nicht, wie *Lotze*[3] glaubt. Ein Streben z. B. kann sich zwar spalten, ist es aber gespalten, dann sind die diskreten gespaltenen Einheiten numerierbar, also endlich. Der Teilungsprozeß mag unendlich fortsetzbar sein. Das würde aber nie zu einer Unendlichkeit der Teile führen! Es ist also verfehlt, wenn *Dingler*[4], der ebenso, wie das *Weite*, das in Raum und Zeit Gegebene, als unendlich, das *Feine*, das am Stoff Gegebene, als unendlich teilbar anspricht, Atome 1., 2., 3. Art usf. ins Unendliche annimmt. Es ist auch überflüssig, da die Qualität eines Atoms sich nicht durch die Zusammensetzung aus Atomen unterer Art zu erklären braucht. Sie ist eine Wirkungsweise: keine existentia ohne essentia, also ist

[1] Grundwissenschaft. S. 343.

[2] Das System der Seinsgebiete. Otto Hillmann, Leipzig 1919. S. 94.

[3] Metaphysik. S. 463.

[4] Die Grundlagen der Physik. Walter de Gruyter & Comp., Berlin und Leipzig 1919. S. 56, 69 u. 72.

Digitized by Google

jede Wirklichkeit eine bestimmte. Damit ist die Qualität schon gegeben im Einfachen, braucht also nicht aus dem Zusammengesetzten erklärt zu werden.

Das von *Lasker*[1] aufgestellte *Prinzip der Stetigkeit* kann nur besagen, daß in einer Stufenreihe von bestimmtem Bildungsgesetz (z. B. 1, 2, 3, 4 usf.) keine Stufe ausfallen kann. Dieser Satz ist jedoch ein rein transzendentaler, da ohne ihn die Natur unbegreiflich wäre[2]. Es wäre nicht zu verstehen, daß es zwar 2 Grad Wärme und 4 Grad, nicht aber 3 Grad geben solle. Hingegen sagt der Satz nichts über die Anzahl der Stufen. Weder sagt er, daß sie unendlich groß sei, noch, daß es eine Unendlichkeit von Zwischenstufen gebe. Also z. B. zwischen dem 3. und 4. Grad eine konvergente Summe von Teilgraden des neuhinzugekommenen ganzen Grades[3]. Denn diese Summe wäre unendlich. Und dann müßte es also unendlich viele Teilgrade geben. Nun gibt es zwar unendlich viele Teile der reinen *Zahl*, nämlich $^1/_2$, $^1/_4$ ... usf., aber nicht der angewandten, realisierten, benannten Zahl. Denn dann müßte z. B. der Temperaturträger eine Unendlichkeit von Zuständen, d. h. Arten, zu sein bzw. zu wirken, durchlaufen. Nun ist aber wieder jede Wirkungsweise, z. B. die bei $^1/_2$, $^1/_4$, $^1/_8$... Grad numerierbar. Also ist unter der Unendlichkeit der Wirkungsweisen keine, deren Nummer nicht von einer Zahl, der ein unwirklicher, *möglicher* Wirkungsakt zugeordnet ist, übertreffbar wäre. Also ist sie endlich, aber trotzdem stetig. Eine mit 1 Grad anfangende und mit 100 Grad aufhörende Reihe ist ja dieses Aufhörens wegen noch nicht unstetig.

In der Realität also gibt es keine Unendlichkeit. *Wesens*mäßig ist *alles* Wirkliche, ob sinnlich, über- oder untersinnlich (*Geißler*[4]) endlich. Auch die sinnlich nicht wahrnehmbaren Dinge machen eine endliche Summe aus, enthalten kein Glied von unendlichster Nummer. Das Unendlichkeitsproblem läßt sich mittelst des Begriffs des Untersinnlichen nicht erledigen. Der *Begriff des Unendlichen*, so ist *Becher*[5] entgegenzuhalten, ist allerdings *denkbar* (denn er ist Bedeutung, Sinn), aber *nicht anwendbar auf Wirkliches*. Hingegen auf Unwirkliches. Man sieht, die Realität kommt hier, wie immer, schlecht

[1] Unvollendbar. S. 229 ff.
[2] A. a. O. S. 231.
[3] Vgl. auch a. a. O. S. 39.
[4] Seinsgebiete. S. 24.
[5] Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung. Georg Reimer, Berlin 1915. S. 37.

Digitized by Google

weg gegenüber der Idealität, die immer vollkommenere und größere „Realität" ist, als die Wirklichkeit! Es kommt auf dasselbe hinaus, daß die Zahl (— wohlverstanden nicht aber die *Anzahl*! —) unendlich und gar nicht sei, sagt schon *Nikolaus von Cusa*[1]. Wesentlich ist es für ein unendliches Objekt, Irreelles in sich zu fassen. Raum, Zeit, Zahl, Stoff, d. h. absolut, rein genommen, sind unendlich groß und unendlich teilbar. Aber dafür sind sie auch keine Realitäten, sondern eben ihrer Unendlichkeit wegen Idealitäten bzw. Erscheinungen. Die menschliche Logik ist es, wie *Lasker*[2] mit Recht betont, die tatsächlich überall über Endliches hinausreicht. Aber nur eben in der Ideen- und Sinnenwelt ergibt sich so Unendlichkeit. Letztere, die *Anschauung*, übrigens *gibt* die *Unendlichkeit nur im Endlichen* (in der Linie z. B.), nicht aber gibt sie ein unendliches All, wie *Graf Keyserling*[3] meint. Ein Dreieck kann nicht als unendlich klein oder groß vorgestellt gleich angeschaut werden, sondern höchstens fiktiv *gedacht*[4].

Dagegen gibt es eine *gegebene Unendlichkeit*, einen gegebenen unendlichen Gegenstand, jedoch eben nicht als Anschauliches, geschweige denn als Wirklichkeit, vielmehr rein *ideell*, „unserem Begriffe", wie *Lotze*[5] richtig sagt, nämlich die *Zahlenreihe*. (Selbstverständlich bleibt, trotz der Gegebenheit dieser *Idee*, dieses *Postulats*, daß die Welt, die Wirklichkeit endlich ist!) Die unendliche Zahlenreihe zeigt, daß das Unendliche nicht bloß in der Bereitschaft ruht, die Grenze zu überschreiten, wie *Lasker*[6] meint, denn es kann eben *gegeben* sein, und Bereitschaft ist doch etwas Endliches (Psychologismus!), *Unendlichkeit* ist auch nicht, wie er sagt[6], das Gesetz einer Reihe, denn Gesetz ist doch ebenfalls endlich (!), nein, sie ist *Prädikat der Reihe selbst*. Sie ist die Eigentümlichkeit eines Inbegriffs von in Reihen oder Systemen von Reihen anordnungsfähigen Gegenständen bzw. eines Kontinuums, mindestens in *einer* Reihe und mindestens nach *einer* Richtung keine Teilreihe bzw. kein Teilkontinuum aufzuweisen, dem sich nicht wiederum eine Teilreihe anschlösse! Die Zahlenreihe zeigt weiterhin, daß die Teile eines unendlichen Gegenstandes nicht in eigentlichem Sinne auf

[1] Vom Wissen des Nichtwissens. Übersetzung von Alexander Schmid. Jakob Hegner, Hellerau 1919. S. 14.
[2] Unvollendbar. S. 273/274.
[3] Das Gefüge der Welt. Zweite Auflage. Otto Reichl, Darmstadt 1920. S. 117.
[4] Vgl. *Geißler*, Seinsgebiete. S. 203.
[5] Metaphysik. S. 279.
[6] Unvollendbar. S. 273 — 44.

Digitized by Google

einander zu folgen brauchen, sondern daß auch Koexistierendes unendlich sein kann. Es ist ein *zeitloses* Folgen der Zahlen; es folgt wohl immer wieder eine Zahl auf die vorhervorhandene, nie hört dies auf, aber die Zahlen folgen nicht *in* der Zeit, denn die Zahlen folgen nicht zufolge unseres Denkens und Setzens, das sich in der Zeit vollzieht, sondern unabhängig von ihm. Was sind denn die Zahlen und wo sind sie? Die Zahlen sind nicht Produkte eines Zählensaktes, das Zählen findet sie vielmehr als *gegeben* vor, es trifft sie lediglich *an*, denn sie sind gar nichts anderes als *mögliche Bedeutungen, mögliche* Gegenstände von Bedeutungsstrahlen,* *mögliche* Vielfache von Etwas (Gegenstand). Vor allen Menschen, vor allem Denken bestand bereits die Zahlenreihe, nicht als „Vorstellung an sich", aber als *Möglichkeit*, daß zu den vorhandenen Wirklichkeiten ein Subjekt auftritt, das der Anschauungs- 'und Zähl'strahlen fähig ist, als mögliche Bedeutung [1].* Das Aufeinanderfolgen der Zahlen ist ein *ruhendes Folgen. Kein Prozeß.* ‹Psychologismus ist es, zu sagen, an der Zahlenreihe sei das Zählen unendlich, also Akte, und nicht die Reihe. Folglich sei alles Unendliche ein Prozeß. Das heißt eben unser Denken an Stelle der Gegenstände des Denkens betrachten.›* Die Zahlenreihe ist kein *Geschehen*, sondern ein ruhendes Sein, ein Gesetztes, ein Inbegriff von Inhalten (1, 2, 3...), die alle gegeben sind, aber nicht phänomenal, sondern an sich, ideell. *Und nirgends ist ein letzter Inhalt, ein letztes Glied.* Zugleich ist die Reihe „ein Schlag"! Nicht eine Sukzession, sondern eine Koexistenz. — Und wie die Zahlenreihe *unendlich groß*, so ist eine Zahl, im Gegensatz zu einem Stück Wirklichkeit, auch *unendlich teilbar*, und diese unendliche Teilbarkeit der Zahlen ($^1/_2$, $^1/_4$, $^1/_8$, $^1/_{16}$ ...) ist ebenso „*ein* Schlag"!

Das Unendliche also muß seinem Wesen nach Fiktion sein. Nur Fiktionen sind unendlich. Aber Fiktionen braucht man. Das Denken vereinfacht sich, nach *Vaihingers* [2] treffender Darstellung, wenn ich den Fehler, allerdings den unendlich kleinen Fehler begehe, den Kreis als eine Ellipse, das Fehlen der Brennpunktdistanz als Anwesenheit einer unendlich kleinen, Null also als eine „unendlich kleine Zahl", freilich eine widerspruchsvolle Fiktion, zu nehmen. Denn auf diese Weise kann ich den Kreis so behandeln, *als ob* er eine Ellipse wäre, und das ist für bestimmte Berechnungen vorteilhaft. Eine mit Wider-

[1] Vgl. S. 427/428 u. 447/448.
[2] Die Philosophie des Als Ob. Dritte Auflage. S. 514, 517 u. 527.

Digitized by Google

sprüchen behaftete Fiktion ist auch die Linie, d. h. die Fläche mit unendlich kleiner Breite. Aber sie ist nützlich, denn dank ihr kann man das in Wahrheit eine Fläche seiende Gebilde als Linie behandeln. Dasselbe gilt für die als ein Körper mit unendlich kleiner dritter Dimension gedachte Fläche. Widerspruchsvoll ist auch der Begriff des unendlich Großen: „man denkt sich die Vergrößerung, welche in abstracto und formell unbeschränkt ist, vollendet; man hat also den Widerspruch einer vollendeten Unendlichkeit. Und doch ist die Berechnung der Kreisfläche nur möglich, wenn wir den Kreis als regelmäßiges Vieleck mit unendlich vielen unendlich kleinen Seiten betrachten". „Man will das Krumme dem Geradlinigen subsumieren." „Wenn es gelingt, ein komplizierteres Gebilde nach Analogie eines einfachen zu behandeln und die Betrachtung des ersteren auf die Formen und Gesetze des Zweiten zu reduzieren, so ist nicht nur die Aufgabe des Denkens vereinfacht, sondern in diesem Falle ist es auch möglich, viel exaktere Resultate zu erreichen."

Neben dem geführten indirekten, die Fiktivität des Unendlichen heranziehenden Beweis für die bloße *Phänomenalität des Raumes* gibt es auch noch direkte Beweise seiner Unwirklichkeit. Der Raum kann die reine Ausdehnung auch deshalb nicht sein, weil es ein apriorisches Gesetz ist, daß, wie keine Farbe ohne Ausdehnung, so auch keine Ausdehnung ohne Farbe möglich ist. Wäre der Raum Ausdehnung, dann müßte er *gefärbt* sein. Er würde dann also Farbstoff enthalten, wäre demnach nicht mehr leer. Der Raum wird aber als absolut leer gedacht, folglich kann es Raum nicht geben. Auch müßte ja wieder die Zahl der farbigen Stellen, weil wirklich, endlich sein. Daß leerer Raum unmöglich ist, geht auch daraus hervor, daß der Raum, wenn er als absolut leeres Gefäß bestünde, dann notwendig die Fähigkeit haben müßte, *Löcher zu bekommen*. Denn die Dinge, die den Raum erfüllen, vernichten den Raum. Wo Materie ist, da ist kein Raum mehr. Aus all dem geht hervor, daß die Annahme eines *realen Raumes* eine *Absurdität* ist. Der Raum ist lediglich ein mathematisches, kein metaphysisches Gebilde. Er ist, wie die Zeit, ein Erzeugnis unseres Geistes, eine Fiktion. Er entsteht, indem wir durch entsprechende Drehung der eindimensionalen Zeit- bzw. Zahlenreihe, die, wie jeder sieht, ein Gebilde unserer konstruktiven Fähigkeit und Tätigkeit ist, ein dreiachsiges rechtwinkliges Koordinatensystem erzeugen. Wie die Zeit der Multiplikator des Geschehens ist, so der Raum der des Wirklichen. *Raum*

Digitized by Google

und *Zeit* sind *Bedingungen unserer räumlichen und zeitlichen Erfahrung* und genau so *apriorisch*, wie die Kategorien.

'Was ist nun aber das, was dem Raum in der Wirklichkeit entspricht? Dazu veranschauliche man sich folgendes.' Man sagt, die Dinge seien im *Raum*. Tatsächlich sind sie in der *Wirklichkeit*: Nun nehme man einmal alle Dinge mit aller Energie weg. Dann bleibt *nichts*, absolut nichts. Ich bitte, in aller Schärfe dieses Nichts sich zur Anschauung zu bringen. Was ist es? Das Nichts ist *Nichts*, aber auch *wirklich Nichts*, und man darf absolut nicht ein Etwas aus ihm machen. Das Nichts bedeutet *Nichtdasein von Seiendem, von Etwas*, also einen *Sachverhalt*, kein Objekt, sondern nur ein *Objektiv*, d. h. einen Gegenstand, der Sein nicht *hat*, sondern Sein bzw. Nichtsein *ist*, einen Gegenstand *höherer* Ordnung. Dieser Sachverhalt, *der* bleibt, wenn alle Dinge weggenommen sind. Aus diesem *Nichts* nun aber macht man ein *Etwas*, aus diesem *Objektiv* ein *Objekt*, aus diesem Gegenstand *höherer*, einen *niederer* Ordnung, also etwas das Sein bzw. Nichtsein nicht *ist*, sondern selbst *hat*: eben den *Raum*. Und der soll nun da sein, existieren, ein unendliches Ding sein, in dem Weltdinge schwimmen! Hier ist die Lösung des Problems: *Der Raum ist Nichts* oder *der Raum ist nur ein Sachverhalt*. Damit, daß das Nichts als Sachverhalt angesprochen wird, wird das Nichtsein des Raumes bewiesen. Ein innerer Drang nach Anschaulichkeit ist es, der das Nichts zum Raum macht. Und der *Zwischenraum* zwischen den Dingen ist ebenfalls nichts. Er ist nur das *Nebeneinander der Dinge*. Die Dinge *setzen* den Raum. D. h. *Orte, Stellen* und *Beziehungen* zwischen ihnen. Ein Ort ist nichts anderes als eine *Dingbestimmtheit*, nicht aber eine *Raum*bestimmtheit; er ist lediglich das *Wie* des Gesetztseins eines A im Verhältnis zu B, wie *Herbart*[1] treffend bemerkt. *Lotze*[2] ist völlig recht zu geben, daß erst die *Beziehung* zu einem andern Ding den Ort eines Dinges setzt. Ein Einzelding, etwa ein Strebungszusammenhang, wäre völlig ortlos, wie doch auch ein Einzelwollen unräumlich und ordnungslos wäre und allererst durch seine Beziehung zu anderen Erlebnissen eine *Stelle* empfängt. Wie sich Harmonie und Disharmonie, sagt *Herbart*[1], erst aus dem Zusammen zweier Töne ergibt, ebenso Raum, Ausdehnung erst aus dem Zusammen von Elementen. Alle Größe ist Form der Zusammenfassung. — *Ohne Dinge also kein Raum*. Der *Inbegriff* der

[1] Metaphysik. II. S. 168 — 208.
[2] Metaphysik. S. 361.

Digitized by Google

Dinge ist die Wirklichkeit; nicht aber ist die Wirklichkeit etwas *vor* den Dingen! Nehmen wir ein Ding weg, dann bleibt nicht etwas, nämlich ein Platz, eine Stelle, sondern *Nichts*. Und wenn *alle* Dinge weg sind, dann bleibt keine Wirklichkeit und kein Nebeneinander der Dinge, sondern ebenfalls *nichts*. Der Satz, wenn alle nebeneinandergedachten Dinge weg wären, bliebe noch das Nebeneinander, d. h. das, was am Raum wahr sei, ist sinnlos. Es gibt keinen Raum und keinen Raumort.

Der Raum ist also in der Tat bloße Anschauungs*form*, nämlich der Raum als ein Ding, in dem die Dinge drin sind. Als solcher ist er ein *Un*ding. Was er aber *wirklich* ist[1], das ist lediglich die *Sphäre der wirklichen Dinge*. Diese Sphäre aber ist kein unendlicher Raum, so wenig etwa die Sphäre der sittlichen Begriffe, die das bildet, was wir Ethik nennen, irgend etwas von unendlichem Raum an sich hat. Angenommen, es käme zu der den heutigen Stand der Wissenschaft repräsentierenden feststehenden, bestimmten, endlichen Anzahl ethischer Begriffe, die raumähnlich angeordnet, in einem *geistigen* Raum sich befindend, in ihrem Inbegriff die ethische Welt darstellen, ein neuer, weiterer, neuentdeckter ethischer Begriff hinzu, so war für diesen Begriff nicht zuvor schon ein leerer „Raum" in der Ethik vorhanden, in den er nun eingestellt würde, sondern dieser Raum entsteht erst *mit* dem Begriff *zusammen*. Der neue ethische Begriff *setzt selbst* seinen Raum mit seiner Existenz und stellt sich in Beziehung zu den bereits existierenden Begriffen.* Es bestehen von einem gegebenen Begriff aus vielleicht unendlich viele Möglichkeiten des Auf- und Eintretens neuer Begriffe in ein gegebenes *System*. Das sind aber nicht eine Unendlichkeit gegebener Stellen, die *schon da* wären, und erst nachträglich besetzt würden. Niemand empfindet hier das Bedürfnis, eine Verlängerung des durch das gegebene System geschaffenen „Raumes" ins Unendliche vorzunehmen.* Genau so verhält es sich aber auch beim System der *wirklichen Dinge*, der Wirklichkeit. Das neue aus dem Nichts springende Ding, das zu den bereits vorhandenen hinzutritt, *setzt*, *schafft* selbst durch sein Dasein *seinen Platz*, seine Stelle, nicht ist die Stelle schon vorher da, als Raum, *in* den das Ding hineinkommt, und *in* dem, wie die populäre Anschauung will, alle Dinge *drin* sind, derart, daß sie den Ort und Raum nur *bezeichnen*, während sie ihn in Wahrheit *erzeugen*. Und mit der neuen Stelle ist der ganze In-

[1] *I. N. w.*: „Und was er als solches wirklich ist".

Digitized by Google

begriff von Stellen gesetzt, der aus den Beziehungen des neuen Dings zu den vorhandenen resultiert. In der Realität gibt es nur Beziehungen der Dinge zueinander, und das eben ist der Raum, metaphysisch genommen. Wo keine Dinge mehr sind, sind auch keine Beziehungen der Dinge mehr, ist das Nichtvorhandensein jeglichen Dings, also das absolute Nichts und nicht etwa der „astronomische" leere Raum, denn ein leerer Raum wäre eben ein „Etwas". Ein leerer Raum ist also ebenso undenkbar, wie eine leere Zeit. „Der Gedanke einer Ausdehnung ohne Ausgedehntes, eines Auseinander ohne Dinge, welche auseinander sind", sagt *Vaihinger*[1], „ist ein Ungedanke, ist absurd und unmöglich." Der leere Raum[2] ist nichts anderes, als die leere Stelle (bzw. eine Unendlichkeit solcher), die ein Seiendes beliebig vielen Seienden insofern darbietet, als sie mit ihm in Beziehung treten können! Er ist nichts anderes als die aufeinanderfolgend gedachte *Konstellationenfolge* der Wirklichkeitselemente, der wirklichen und der möglichen. Der Raum ist also die Stellensumme der Konstellationen!

Der Inbegriff der wirklichen Dinge ist eine Sphäre. Denken wir nun einen Kreis um die Dinge gezogen, dann ist es eben die schiefe Vorstellung, jenseits dieses Kreises einen unendlichen Raum anzunehmen. Dieser unendliche Raum ist reine *Anschauungs*form, begründet nichts Reales, sondern nur etwas im Geist. Trotzdem es aber jenseits des Kreises keinen leeren Raum gibt, kann doch ein Weltding aus dem Kreis heraustreten. Es trete zwei Millimeter heraus. Dann ist das ganz gleichbedeutend damit, daß plötzlich ein neues Ding aus dem Nichts herausgesprungen wäre. Dieses Ding muß wesensmäßig *außer* den andern Dingen sein (*Planck*). Es *setzt* hinzutretend seine Stelle, d. h. die Beziehung zu den andern Dingen. So wird durch das Ding die Sphäre erweitert. Nicht aber tritt das Ding in eine *vorhandene* unendliche Sphäre, den unendlichen Raum. Nein, dieser wird nur notwendig *hinzugedacht*, muß aber, wenn wir die Sache metaphysisch betrachten, *weg*gedacht werden. Man muß die räumliche Anschauung, die sich sofort mit psychologischer Notwendigkeit einstellt, gewaltsam unterdrücken. Dann bleibt nur der Inbegriff der Dinge mit ihren Beziehungen (den Zwischenräumen!). Nur *möglicher* Raum, nicht wirklicher Raum ist jenseits der Sphäre. Möglicher, insofern herausbrechende

[1] Als Ob. S. 501.

[2] Vgl. *Herbart*, Metaphysik. II. S. 173 u. 175.

Digitized by Google

Dinge ihn setzen können. Sie vermehren die Wirklichkeit und setzen neue Stellen, und damit neuen Raum.

Die Dinge an der Peripherie setzen keine Beziehungen über die Peripherie hinaus, sondern nur zu den anderen Dingen. Damit setzen sie Zwischenraum. Aber über die Peripherie hinaus setzen sie nichts, denn da sind nicht etwa leere Stellen. Wären sie da, dann müßten es unendlich viele sein, was absurd ist. Deshalb kann nur das System der Dinge, aber kein unendlicher Raum wirklich sein.

Das *Nebeneinander*, das *Oben, Unten* usw. der Dinge, das ist *objektiv*. Ebenso die *Distanz*. Ich kann von München nach Berlin reisen. Beide Städte sind entfernt von einander. Und es ist zwischen ihnen eine größere Entfernung als zwischen München und Ulm. Die Elemente des Seienden sind unräumliche Wirklichkeiten[1]. Sie sind aber *neben-* und *über*einander. Dann nehmen sie *Stellen* ein. Stellen, die auch uneingenommen sein könnten. Die Summe der Stellen, der eingenommenen und der uneingenommenen, ist der Raum. Gibt es aber also metaphysisch auch Distanz zwischen den Dingen, so ist doch diese Distanz der gewöhnlichen Meinung entgegen nicht teilbar. Teilbar ist nur die Linie und die Stofflichkeit, die man in den 'metaphysischen' Raum einbaut; diese aber sind reine Fiktionen!

Daß die räumlichen Verhältnisse auf ein unräumliches Geschehen zurückzuführen sind, betont *Lotze*[2] mit Recht. Töne, sagt er, die an sich gewiß unräumlich sind — aber trotzdem Stellen einnehmen —, ordnen wir doch auch räumlich an. Warum soll für sie diese Anordnung weniger legitim sein, als für die Dinge?[2] Tatsächlich tun wir den Dingen dasselbe an, wie den Tönen. Die Dinge an sich sind in keinem objektiven Raum, sondern können in einer bestimmten, *unräumlichen* Ordnung vorliegen, vielleicht in einer der Ordnung unserer Empfindungen oder Gedanken irgendwie vergleichbaren, die ja auch nicht rechts oder links voneinander liegen und doch geordnet sind, außereinander sind, in Beziehung stehen, ohne im Raum im Sinne des anschaulich gegebenen Raumes zu sein. Intensitätsunterschiede oder Verhältnisse anderer Art können räumlich aufgefaßt werden. *Das dem Raum entsprechende Ansich*, das, was der objektive Raum *in Wahrheit* ist, ist also *unräumlich*, eine *Ordnung irgendwelcher, aber unräumlicher Art.*

[1] *I. N. w.*: „sind Kräfte, unräumliche Kräfte".
[2] Metaphysik. S. 426 — 237.

Digitized by Google

In die Metaphysik gehört auch die nun sich anschließende Frage nach der *Bildung der Raumvorstellungen*[1]. Die Empfindungen sind völlig unräumlich beisammen, sind nicht links und rechts voneinander. Also muß in der Seele der Grund der Räumlichkeit des Vorgefundenen liegen! Wie aber kommt es zu den räumlichen Objektvorstellungen? *Lotzes* Lokalzeichenlehre[2] ist hier unbefriedigend. Es mag die Empfindung von dem Ort des erregten Sinnesorgans her ihre spezifische Tönung empfangen haben — das ist das Wahre an der Theorie — wie aber soll die mystische „Tätigkeit", die Lotze behauptet, an jene so gefärbten Empfindungen heranreichen, wie sie auch nur *wahrnehmen*, und das ist doch die Voraussetzung dafür, daß sie synthetisch gestaltend mit ihnen verfährt. Hier kann nur die okkasionalistische Hypothese erklären. Des Rätsels Lösung ist die, daß der aus Einzelempfindungen bestimmter Färbung und Konstellation resultierende Bewußtseinszustand in Verbindung mit diesen *aus dem Nichts* bestimmte korrespondierende räumliche Anschauungen und Vorstellungen entspringen läßt, ohne daß es einer „Tätigkeit" bedürfte, so daß die Mythologie einer die Lokalzeichen auffassenden und deutenden und in Raumverhältnisse umbildenden *Lokalisierungstätigkeit*, von der ohnedies niemand weiß, entbehrlich wird. Der dem irreellen Inhalt der Empfindung originär anhaftende, den räumlichen Charakter der Empfindung als Gegebenes ausmachende Raum springt also aus dem Nichts, erzeugt sich in der Seele, auf den physischen Gehirnprozeß hin, aus dem Nichts.

Daß der Raum unserer Vorstellung nicht ein Raum von Dingen an sich zu sein braucht, zeigen die modernen metageometrischen Theorien (*Lobaziewski*), die für andere Arten von Räume gelten. Es sind pseudosphärische, sowie mehr als dreidimensionale Räume denkbar, ja sogar Räume mit nicht konstantem, sondern stetig sich änderndem Krümmungsmaß. Mit lächerlicher Wichtigkeit wird heutzutage darüber berichtet! Schwatzet mir nicht so viel! Das wichtigste Studium des Menschen sei der Mensch, und nicht metageometrische Räume! Und außerdem: das alles ist doch kein Einwand gegen *Kant*! Auch diese Räume wären, wie unser Raum, nur Anschauungsformen anders organisierter Wesen[3], aber nichts Reales (auch gegen die Spiritisten, die ihre Geister

[1] Vgl. S. 139.

[2] Metaphysik. S. 546 ff.

[3] Vgl. auch *Keyserling*, Gefüge. S. 350.

Digitized by Google

in der vierten Dimension unterbringen möchten, in die dann die Geister Tische und Stühle sollen verschwinden lassen bzw. aus ihr heraushexen können). Es ist eben *Kants* geniale Entdeckung, daß es weder eine zweite, noch eine dritte, noch eine n-te Dimension an sich gibt, daß vielmehr *alle* Dimension nur Anschauungsform ist. *Becher*[1] meint, wenn wir es auch nicht wissen, so sei es doch ganz gut denkbar, daß unser Raum sphärisch sei, also ein Raum, der grenzenlos, aber endlich (weil es noch eine vierte Dimension geben könnte, die ihn begrenzen würde!), und zwar eben sphärisch wäre. *Denkbar* mag dies sein; es kommt aber in der Metaphysik darauf an, ob etwas *realisierbar* ist. Und das ist der Kugelraum noch weniger, als der normale. Ganz unerhört vollends ist die Behauptung, die Welt der zweidimensional gedachten Scheibenmännchen auf einer Kugelfläche sei endlich, zugleich aber grenzenlos, weil diese Wesen zweidimensional sind, also von oben und unten (dritte Dimension) nichts wissen. Es handelt sich doch nicht darum, was sie — oder wir — *wissen*, sondern darum, was *ist*, abgesehen davon, daß es sinnlos ist, zu sagen, die Kugelfläche erscheine den Wesen positiv unbegrenzt, wo sie doch allenfalls nur als nicht begrenzt (rein privativ) erscheinen könnte. Übrigens ist der sphärische Raum ein *Gebilde im* Raum, *ein* Raum, aber nicht *der* Raum. Der Raum aber ist kein Gebilde, wie Becher meint, sondern etwas, in dem Gebilde drin sind. — Selbstverständlich haben, wenn auch unsere Raumanschauung nur ein Spezialfall unter den vielen möglichen Raumanschauungen ist, die euklidischen Sätze, die im sphärischen Raum, in dem der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten die *Krumme* wäre, nicht gelten, eben für unseren Raum mit dem Krümmungsmaß Null doch absolute und apriorische Gültigkeit.

Richtig bemerkt *Spengler*[2], daß der Raum als unendlicher keine notwendige und allgemeingültige Anschauung a priori ist, aber als Form überhaupt ist er dies sehr wohl! Spengler verquickt hier die variierenden räumlichen Auffassungsformen mit der apriorischen Raumform, d. h. die *Art*, anzuschauen und *angeschaute* Form. Der Raum ist keine Form des Anschauens, sondern angeschaute *Form*.

Bei der Behandlung der Frage nach der metaphysischen Existenz des Raumes ist so zu verfahren (wie wir es unternahmen), daß die Wirklichkeit *angenommen* wird, und nun bewiesen wird, daß der Raum

[1] Weltgebäude. S. 16 bis 19.
[2] Untergang. S. 242.

Digitized by Google

nichts Wirkliches sein kann.* Für Kant und die Idealisten dagegen, ebenso aber auch für die Spiritualisten, war und ist es natürlich leicht, den Raum zu leugnen! ‹Wo *Kant* es unternimmt, die Nichtexistenz des Raumes im besonderen zu beweisen — in der Antinomienlehre —, ist der Beweis mißglückt. Kant hatte dargezeigt, daß der Raum und die Zeit *in* uns schöpferisch zum sinnlichen Material (Sinnlichkeit, Rezeptivität) hinzugebracht wurden, also dank der Spontaneität des Verstandes. Nun will er in jener Lehre beweisen, daß es Raum und Zeit metaphysisch nicht gibt, und zwar durch den Nachweis, daß widersprechende Behauptungen über die Welt möglich seien. Dieser Nachweis ist Kant nicht gelungen. All seine Beweise sind schlecht. Hier war zuviel Leidenschaft und zuwenig Logik vorhanden. Die Beweise der ersten Antinomie sind falsch, weil der positiven Form „zeitlich endlich" nicht nur die negative Form „unendlich", sondern zunächst die privative Form „nicht endlich" gegenübersteht (die z. B. der Tugend zukommt), weil gar keine Rede davon ist, daß dem ersten Ereignis eine leere Zeit vorausgehen müßte, da der Anfang und die Realität die Zeit, ebenso wie den Raum, die ihr *nicht* vorhergehen, erst *setzt*, und weil es grundverkehrt ist, daß in einer leeren Zeit kein Entstehen eines Dings möglich sei. Es kann doch, wie *Fichtes* zufälliges Absolute, aus dem Nichts springen. Töricht ist das Argument *Laskers*[1] für Kant, daß kein Zeitpunkt zureichender Grund für ein Entstehen sei, und daß Raum und Zeit unendlich wären, weil nicht der geringste Grund dafür bestünde, daß sie irgendwo aufhörten. Die Natur verfährt nicht nach Gründen, sondern nach Willkür. Wann das erste Geschehen ist, hängt rein von der Natur, nicht von uns ab.›*

Von dem *physischen Raum* der Körperwelt 'und dem *metaphysischen* Raum' ist neben dem *mathematischen* und *phänomenalen* Raum auch noch der *Bewußtseinsraum* und der *spirituelle Raum* zu unterscheiden[2]. Der Bewußtseinsraum ist das spezifische unräumliche Zusammen der Erlebnisse. Der spirituelle Raum dagegen — der gar nichts etwa mit Geistern zu tun hat — ist das Nebeneinander der Geister mit ihren Bewußtseinsräumen. *In* der Seele herrscht nicht Räumlichkeit. Mein Zahnweh sitzt nicht links hinter meinem Haß oder meinem Vorstellen eines gleichseitigen Dreiecks, aber meine Seele *selbst* ist links von der Seele meines Nachbars! Hier in Ulm wird gedacht und in

[1] Unvollendbar. S. 390 ff.
[2] Vgl. S. 390/391.

Digitized by Google

Amerika wird auch gedacht. Das ist eine Verschiedenheit, die der Begriff des spirituellen Raumes fassen soll. Wenn *Clarke* gegen *Leibniz* sagt, daß Gott sich auch außer der Welt befinde, so kann das nur heißen, daß er, als reiner Geist, *neben* Geistern ist. Denn *ist* er, und sind sie, dann muß er in einem Verhältnis zu ihnen stehen, d. h. eine Stelle im spirituellen Raum einnehmen. Denn ein Allgeist ist ja ein Unding. Damit aber muß er, da die endlichen Geister ja verkörpert sind, auch zu den Körpern in einem Verhältnis stehen. Allgegenwart Gottes ist eidetisch unmöglich.

Da es keinen Raum gibt, so gibt es auch keine räumliche Bewegung. Das dem Raum entsprechende Ansich ist eine unräumliche Ordnung irgendwelcher Art. Ebensolcher Art ist die Bewegung 'an sich', die eine *endliche, objektive* Zeit ausfüllt. Die Bewegung als Realität enthält, wie überhaupt kein „Werden", keine Unendlichkeit von Phasen in sich. Nur die substruierte Bewegungsbahn als *Erscheinung* tut dies. Die Bewegung selbst ist etwas Unteilbares, sie besteht nicht aus Teilen. Sie *durchläuft* Phasen, d. h. Raumpunkte. Aber der Raum 'dabei' ist bloße Erscheinung. Aus der Realität der Bewegung darf nicht auf die des Raumes geschlossen werden, wie *Clarke* es tut. Orte im Raum gibt es nicht. Denn Ort ist eine Dingbestimmtheit. Bewegung ist also Ortsveränderung des Dings, nicht aber ein Kommen des Dings von einem Ort des unterliegenden Raumes zum andern.

Wie die räumliche Bewegung, so ist endlich auch der Stoff, die *Materie* eine bloße Fiktion, ein Gemächte des menschlichen Geistes. Denn wie die Bewegung, so ist auch sie räumlich und damit unendlich teilbar. Unendliche Teilbarkeit aber ist, wie wir wissen, eine Absurdität. Aus den ihm anhaftenden Absurditäten geht hervor, daß der Stoff nichts Wirkliches, sondern nur ein Geistesgebilde ist.

7. KRITIK AN KANTS ERKENNTNISTHEORIE. — GEGEBENHEIT UND GEGENSTÄNDLICHKEIT

〈An *Kants* Erkenntnistheorie ist in der Hauptsache nur das Eine, im Verhältnis zu ihrem positiven Gehalt Geringfügige, auszusetzen: sie ist *nicht voraussetzungslos*. Sie macht Voraussetzungen, d. h. Annahmen, eine wenigstens: daß gegeben sei ein *Empfindungschaos*. Dies *ist* angenommen, denn es ist keine vorgefundene Tatsache.〉* Ich stimme durchaus mit *Scheler*[1] überein, wenn er sich dagegen wendet,

[1] Formalismus. I. S. 454.

Digitized by Google

daß man, statt schlicht zu fragen: „Was *ist* gegeben?" fragt: „Was *kann* gegeben sein?" Daß Empfindungen gegeben seien, die der Verstand ordnet, ist eine ganz unkritische Behauptung, reine Theorie, reine Erfindung Kants. Von Empfindungen als Gegebenem wissen wir gar nichts. Aber auch *Bergson* ist im Unrecht, wenn er sagt, immanente, reine *Bilder* seien gegeben. Die sind nicht *gegeben*, nicht *gesehen*, sondern bereits *wahrgenommen*. 'Sie sind nicht *Gegebenheiten*, sondern *Gegenständlichkeiten*.' Was uns gegeben ist, was wir *sehen*, das sind zunächst *Farbflecke* und *farbige Flächen* — und zwar nicht bloße Flächenfarben, sondern Oberflächenfarben —, ferner nicht bloß Flächen, sondern ganze *Systeme von Farbflecken und Farbflächen*. Von *stofflosen* Flächen freilich. Daß es sich um Stoff handelt, zeigt uns nicht der Gesichtssinn, sondern erst der Tastsinn, die Tasterfahrung. Wirft man eine Schublade voll Mehl in die Luft, dann zeigen sich in der Luft winzige Farbflecken bzw. Systemchen von solchen, lauter Flächenfarben. Von Stoff ist dem *Sehen* also gar nichts gegeben. Aber *ist* denn dem *Tastsinn* wirklich Stoff als Stoff gegeben? Auch nicht. Nur einen *Widerstand* erfährt man mittelst ihm, keinen Stoff. 'Daß es sich um Stoff handelt, das ist rein dazu *gedacht*, das ist schon das Werk des *Verstandes*, der Spontaneität.' Stoff[1] ist, wie wir wissen, gleich Raum und Zeit, reine Fiktion, weil mit Widersprüchen behaftet, eine Unmöglichkeit und Unsinnigkeit. Ist nur *Erscheinung*. Die Materie als Wirklichkeit, ja sogar, wie der unsäglich naive Materialismus es tut, als die einzige Wirklichkeit zu behaupten, ist ja ganz sinnlos.• 'Stoff wie Ding ist an sich widerspruchsvolle Kategorie, die nicht gegeben ist, sondern an das Gegebene erst herangebracht wird, damit es begriffen werde.' Dem *reinen* Sehen sind also kein Stoff, keine Dinge gegeben, sondern nur Systeme farbiger Flächen, die erst vom *denkenden* Sehen als Stoff, als Dinge aufgefaßt werden.•

Wie es nun zuviel gesagt ist, wenn der naive Mensch behauptet, was wir sähen, seien Dinge, oder *Bergson*, es seien Bilder, so ist es doch auch wieder zu wenig, wenn moderne Psychologen aufstellen, wir könnten nur ein *Neben*einander, nicht aber ein *Hinter*einander von Flächen sehen, *Tiefe* und *Körperlichkeit*[2] dagegen würden wir nicht

[1] Ein besserer Ausdruck wie „Stoff" ist schon „Kraft": der Widerstand sei *Kraft*, nicht Stoff.• Aber auch Kraft ist ja bloß Fiktion! •

[2] *Was die Körperlichkeit anbelangt, so hat Kerler, soviel ich bemerken konnte, sie später, mindestens zeitweise, zurückgenommen. Ich nehme die sie behauptenden Stellen trotzdem auf, weil ihre Ansicht mir durchaus zutreffend zu sein scheint.*

Digitized by Google

sehen, sondern denken. Nein, man sieht nicht nur Farbflecke und nebeneinander liegende Farbflächen, sondern man *sieht auch räumlich*, d. h. *in die Tiefe*, also auch das Hintereinander, überhaupt jede räumliche Lage der Flecke und Flächen, *auch ohne zu denken*! Betrachtet man zugleich zwei Seiten eines Würfels, so sieht man deutlich eine spezifische Unterschiedlichkeit in der Gegebenheitsweise der beiden Flächen. Es sind also nicht nur zweidimensional angeordnete Farbflecke, sondern Farbflächensysteme und Tiefe gegeben. Nur kann natürlich '— und hier tritt eben schon die Ursache von Kants Irrtum zu Tage —' die real in der Außenwelt gedachte „Ordnung", das Hintereinander usw. der Dinge keine Empfindung kausieren. Das ist nur objektiven Körpern möglich. Außenweltsfarben und -körper können Empfindungen verursachen, nicht aber der Außenraum. Wohl aber spiegelt sich die objektive Ordnung der Dinge (Körper usw.) in einer Ordnung der Empfindungen, die von den Außendingen kausiert sind. Wenn auch der Raum keine Empfindungen kausiert, so ist er also doch *in* der Empfindung gegeben und wird gesehen. Auf die Netzhaut trifft gleichzeitig eine Vielheit von Ätherschwingungssystemen in einer bestimmten Anordnung. Dieser entspricht eine ganz bestimmte Anordnung der Empfindungen, die im Verein mit Intensitäts- und Qualitätsunterschieden derselben die Tiefendimension zur Anschauung bringt. Nicht aber erschließen wir sie bloß, sondern sie gibt sich als phänomenaler Gegenstand mit dem Raum und Zwischenraum *in* der Empfindung. — Und ebenso wie Tiefe, so können wir auch *Körperlichkeit*, ganz ohne Verstand, *sehen*. Es ist nicht wahr, daß uns erst der Tastsinn diese erkennen läßt. Wir sehen eben nicht nur Flächen-, sondern auch Oberflächenfarben, d. h. wir sehen, daß etwas *hinter* den Flächen ist. Aber was, das ist ganz und gar verschleiert. Das Beispiel des auf mehreren Seiten zugleich betrachteten Würfels zeigt, daß wir nicht nur Systeme von Farbflächen, sondern wohl auch noch einen anschaulichen Eindruck der Körperhaftigkeit der Dinge haben. Schon im Gegebenen also, dem vor mir stehenden Tintenfaß etwa, stellt sich *vor allem Denken* anschauliche, gegebene Dingheit, freilich *immaterielle*, wie *Scheler*[1] treffend sagt, Dingheit dar. Es ist grundfalsch, was *Herbart*[2] behauptet, gegeben seien Merkmale, keine Substanz. Phänomenal, in der Gegebenheit, *ist* Substantialität, Dingheit, nur noch nicht *gedachte*!

[1] Formalismus. I. S. 455.

[2] Metaphysik. II. S. 110.

Digitized by Google

Husserl[1] hat also vollkommen recht, wenn er ausführt, „wahrnehmungsmäßig gegeben" könne statt „wahrgenommen" auch bloß besagen „wahrnehmungsbereit", „phantasiemäßig gegeben" brauche noch nicht zu besagen „phantasierend erfaßt". Das heißt: es kann etwas gegeben sein, ohne gegenständlich zu sein. Das Gegebene, Nicht-Gegenständliche aber ist intentionslos. Hingegen ist zu widersprechen der Meinung, der nicht beachtete Hintergrund eines beachteten Gegenstandes entbehre ebenfalls nicht jeder gegenständlichen Auffassung[1]. Er ist dem beobachteten Objekt gegenüber *nicht* gegenständlich, sondern nur „gegeben". Höchstens wird er durch blitzartigen Blickwechsel für Sekunden gegenständlich; dann aber sinkt das „Objekt" zu bloßer Gegebenheit herab.

Gegeben sind also Systeme von Farbflächen 'mit immateriellem Dingheitscharakter', außerdem natürlich auch noch das Empfinden, Wollen und Fühlen. Die Farbflecken- und Farbflächensysteme aber sind *keine Empfindungen.* Grün, Rot, Blau, die *sogenannten* Farb- oder Gesichtsempfindungen *sind keine* Empfindungen, *sind keine* Erlebnisse! Sondern sie sind etwas *in* Gesichtsempfindungen, *in* Erlebnissen und zwar etwas *Irreelles. Sie sind irreelle Bestandstücke reeller Empfindungen.* Die Empfindung als Erlebnis ist allerdings reine Zuständlichkeit, aber solcher Art, daß *in* und *mit* ihr Inhalt, Stoff [2] gesetzt ist. In und mit der Zuständlichkeit setzt sich ab Gegebenes [2], Inhalt, z. B. *Farberscheinung. Erscheinung* ist ein unzurückführbares genus, *Phänomenalität* ist eine innere Eigentümlichkeit der Farben, des Phänomenalen. Wirkliche Farbe und Ausdehnung gibt es nicht, nur phänomenale. Die Phänomenalität ist phänomenal und nicht, wie sie vermeint wird, also nicht wirklich. Das mir phänomenal gegebene Ausgedehnte ist eben phänomenal ausgedehnt und nicht wirklich. Das *Phänomenale,* der phänomenale Stoff, das, was *in* der Empfindung *drin,* jedoch noch nicht *selbst* Empfindung, nicht so etwas, wie Schmerz- oder Tastempfindung ist, das, was *im* Anschauungs-, im Sehstrahl *drin,* vom Strahl selbst jedoch durchaus *verschieden* ist, der reine phänomenale Inhalt, der *Vorstellungsinhalt,* der nicht selbst *Bewußtseinsinhalt* ist, das ist ein Etwas *von ganz eigenartiger, ganz merk-*

[1] Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Herausgegeben von Edmund Husserl. Max Niemeyer, Halle 1913. Erster Band. Teil I. S. 127 — 169.

[2] *I. N. w. statt „Inhalt, Stoff"* — „Aktivität" *und statt „Gegebenes"* — „Gegenständlichkeit".

Digitized by Google

würdiger Seinsart[1].* Erscheinungen sind weder physisch, noch psychisch, zuletzt psychisch, wie *Scheler*[2] behauptet, denn sonst müßten sie statt *phänomenal real* sein. Schauderhaft ist es daher, zu sagen[2], die Vorstellung — gemeint ist der Vorstellungsgegenstand — sei genau so Ding, wie ein Stein ein Ding ist. „Physische und psychische Erscheinungen" ist eine ekelhafte Terminologie, und ganz lächerlich ist es, das phänomenale Physische als das Physische schlechthin auszugeben[2]. Die Vorstellung, Erscheinung ist, wie die Bedeutung, ein unwirkliches, pseudoexistierendes, phänomenales, unphysisches *und* unpsychisches Ding, wenn sie auch dieses unpsychische Existieren, besser Pseudoexistieren *in* Psychischem, *in* Empfindungen und Akten hat! *Das ist ja das Wunder, daß im reellen Erlebnisstrom irreelle Bestandteile, irreeller, phänomenaler Stoff enthalten sein kann und enthalten ist.* Wie dieser hier hereinkommen kann, bleibt ein ewiges Rätsel.

Gegeben sind also *Farben* und demnach *keine Empfindungen*, denn Farben sind keine Empfindungen, sondern *Erscheinungen, phänomenaler Stoff*, wenn sie auch in und mit Empfindungen gesetzt[3] sind. Die also ganz unpsychische Farberscheinung hat zur Grundlage eine nur abstrakt realisierte Zuständlichkeit, die eben dadurch gekennzeichnet ist, daß in ihr die Farberscheinung zur Gegebenheit kommt. Die Zuständlichkeit ist freilich rein hypothetisch angenommen. Aber sie ist eine *notwendige* Hypothese. Es ist also anzunehmen, daß der Reiz eine psychische Zuständlichkeit setzt. Denn wie anders, als *in* ihr, könnte die Erscheinung gegeben sein. Ein Gerichtetsein, das auch bei Ich-Versunkenheit vorhanden ist, aber bei objektiver Einstellung ganz klar hervortritt, ein Bewußtsein solchen Gerichtetseins ist ganz deutlich gegeben. Also der Reiz setzt eine Affektion der Art, daß man

[1] *Es ist nicht ohne Interesse, mit der hier entwickelten Ansicht die frühere Kerlers (vor 1917) zu vergleichen, die sich im wesentlichen mit der Husserlschen deckt. Es heißt da z. B.:* „Sie leugnen die Farbenempfindungen. Dann bitte ich, mir zu sagen, was das Grün des von mir jetzt vorgestellten Baumes dann sein soll. Sie sagen: eine Vorstellung. Dann meinen Sie natürlich nicht den Akt, sondern das im Akt *Gegebene*. Im Akt sind wiederum und stets lediglich Bedeutungsgehalte gegeben, Bedeutungsgehalte, die im vorliegenden Falle übersponnen sind der Farben*empfindung* Grüne, also dem Erlebnis." *In der aufbewahrten Abschrift dieser Briefstelle hat Kerler „Bedeutungsgehalte" in „Phänomenales Grün" korrigiert. Ich führe die alte Notiz an, weil in dieser, ja zum Teil verfehlten, Fassung der früheren Ansicht sich schon der Keim des Irrtums der neuen zeigt. Vgl. auch „Kategorien-Probleme." S. 4.*

[2] Abhandlungen. II. S. 50 — 51 — 57.

[3] *I. N. w. statt „gesetzt"* — „gegeben".

Digitized by Google

in ihr sich eines Phänomenalen bewußt ist. Erscheinungen und Bedeutungen gehören gemeinsam der Sphäre des Gegenständlichen[1] an. Erst so ist es erklärlich, daß über das Phänomenale reflektiert, daß es durch Verstandeskategorien (Ding usw.) geformt werden kann.

Wenn man also von dem Erzeugnis der Rezeptivität, der Sinnlichkeit, als dem „Stoff" spricht, der durch die Spontaneität, den Verstand, geformt und begriffen wird, so ist dabei sehr zu bedenken, was *Herbart*[2] unterläßt, daß Stoff sowohl als Empfindung, als Erlebnis, denn auch als phänomenaler Stoff genommen werden kann und daß er hier nur als letzteres genommen werden darf. *Stoff im erkenntnistheoretischen Sinne ist im Erlebnis sich darbietende phänomenale Gegebenheit.* Nicht besteht also, wie *Herbart*[2] meint, ursprünglich das Wissen aus Empfindungen, so daß der Gegenstand demnach nicht mit dem *Stoff*, sondern nur mit der *Form* des Wissens gegeben sein könne. Nein, der Stoff des Wissens ist *in* Empfindungen gegebener phänomenaler Inhalt. In die gegebene Phänomenalität, in das Visuelle, das irreelles Bestandstück des Aktes ist, werden die *reellen* Elemente aus der Empfindungssphäre (süß, warm, hart usw.) lediglich denkend hineininterpretiert, wobei wohl zu beachten bleibt, daß der Stein natürlich nur *als* hart gegeben ist, ohne daß der *gegebene* 'und gegenständliche' Stein hart wäre. 'Das ist er so wenig, wie sein transzendentes Ansichkorrelat.' Denn als gegebener 'und gegenständlicher' ist er im Vorstellungsstrahl, und da kann nichts Hartes drin sein! Das Dingbild ist nicht süß, wie *Rehmke*[3] meint, so wenig wie das Ding an sich; „süß" als reale Empfindung, als *Reales*, kann nicht zum Bild, zum *Phänome-*

[1] *Man sieht hier, wie schon an verschiedenen früheren Stellen und dem ganzen nachfolgenden Abschnitt, zu was für Widersprüchen es führt, wenn man, wie es Kerler aus leicht aufzeigbaren Gründen tut, das Gegebene wie das Gegenständliche, die nackte wie die begriffene Anschaulichkeit, das „Urphänomenale", wie die „Erfahrung" als ein und dasselbe „Phänomenale" anspricht. Die Empfindung wird so zur Aktivität, zum „Empfindungsakt", das bloße Lebnis zum intentionalen Erlebnis, das Gegebene (das Gegebene im erkenntnistheoretischen Sinne) zum Gegenständlichen (zum Gegebenen im phänomenologischen Sinne), der bloße Empfindungsinhalt im bloßen Empfindungslebnis zum gemeinten, intendierten Gegenstand usw. Ich konnte nicht durchgehend abändern, so wie ich es am Anfang versucht, da sich hier im Ganzen eine Grundansicht Kerlers dartut, die er, wie ja auch aus der A. M. hervorgeht, immer entschiedener vertrat. Nur habe ich den Teil der Ausführungen über das Phänomenale, bei dem Kerler ausgesprochen den Anschauungsgegenstand im Auge hat, vom andern getrennt erst bei der Gegenständlichkeit aufgenommen.*

[2] Metaphysik. II. S. 317 — 314ff.

[3] Grundwissenschaft. S. 449.

Digitized by Google

nalen, gehören. Rotempfindung und Roteigenschaft ist eben, *Rehmkes*[1] Ansicht entgegen, *nicht* dasselbe. Ersteres ist Erlebnis, letzteres dessen irreeller Inhalt, irreelle Eigenschaft in reellem Erlebnis, das natürlich keine Eigenschaft und keine Bestimmtheit des Bewußtseins ist, sondern ein Element des Erlebnisstroms. Nicht *mittelst* sensueller Erlebnisse stellen sich *dingliche* Momente dar, wie leider auch *Husserl*[2] vertritt, sondern in ihnen! Der rote Fleck, nicht die Rotfleckempfindung ist das Gegebene.* *Im* Erlebnis stellt sich Nichterlebnishaftes, nämlich phänomenaler Inhalt dar. Es ist ein Grundirrtum *Husserls*, daß die Empfindungsfarbe hyletisches Moment sei[2]. Nur das Empfinden ist reales Moment, die Farbe in ihm ist phänomenaler Inhalt. Die Abschattungsfarben[3] gehören zum Gegebenen, das ist aber nicht Reelles, sondern nur der Empfindungsakt ist es, *in* dem sich die Gegebenheit absetzt. Nicht richtet sich die Sinngebung[3], das Noetische, auf das Sensuelle, sondern auf das in ihr sich absetzende *Phänomenale, das aber gänzlich unverstanden, nackte Anschaulichkeit* ist und erst durch die Sinngebung Gegenstand wird.

Das Gegebene ist also nicht Möglichkeit, wie *Jacobi*[4] meint, sondern *seinsindifferenter Inhalt*. Gegebensein heißt irreelles Bestandstück eines Reellen, Räumliches in Unräumlichem sein. Das ist das *Wesen des Phänomenalen*. Alles Gegebene, aller phänomenaler Stoff, bildet mit dem Anschauen, Vorstellen usw. zusammen die Einheit von reellem und irreellem Bestandstück des Erlebnisses. Natürlich ist das Phänomenale nicht „im" Erlebnis, wie der Inhalt im Gefäß, sondern in der spezifischen, undefinierbaren, nur anschaubaren, unräumlichen Weise 'der Durchdringung der Gegenstände des phänomenalen und des Bewußtseinsraums. *Alles* Gegebene, Gehabte ist notwendig phänomenal. *Auch das der inneren Anschauung*[5].' *Rehmke*[6] leugnet zwar den Unterschied von Bewußtsein und Gegebensein und stellt das Haben von Irreellem auf eine Stufe mit dem Haben von Reellem. Aber ein reelles, bewußtes, erlebtes Zahnweh ist doch etwas anderes als ein irreelles, phänomenales Zahnweh. *'Und nur ein solches kann gegeben, und dann' gewußt sein.* Gegebenheit ist nicht nur nicht gleich Wirk-

[1] A. a. O. S. 641 u. 643; vgl. auch S. 635.
[2] Ideen. S. 172 — 202.
[3] A. a. O. S. 203.
[4] Hume. S. 61.
[5] Vgl. S. 393 bis 395.
[6] Grundwissenschaft. S. 564 u. 476 ff.

Digitized by Google

lichkeit, wie Rehmke[1] glaubt, nein, *gerade das ist das Wesen des Wirklichen, also auch des reellen Besitzes eines Subjekts, niemals gegeben sein zu können.* Deshalb ist nichtgegebenes Existierendes und die Außenwelt als nichtgegebene auch kein Widerspruch (Rehmke[2]). Die Realität ist *gesetzt,* aber nicht *gegeben.* Man kann deshalb das nichtgegebene, reelle Bestandstück nur durch das Gegebene, das irreelle Bestandstück, hindurch meinen. Aber das kann man, was Rehmke[3] wiederum verkennt. *Zur inneren Anschauung kann es also nur so kommen, daß zu dem reellen, nichtgegebenen Erlebnis, das nicht Gegenstand der Anschauung ist und sein kann, nach okkasionalistischem Prinzip aus dem Nichts ein Akt anschießt des das irreelle, phänomenale Korrelat des reellen Erlebnisses 'als gegeben und gegenständlich' Habens!* Gerade darum kann ja das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt, das „Ich" und das „Mich" niemals, wie nach *Fichte* auch *Rehmke*[4] sagt, *identisch* sein. 'Das Ich als Subjekt wäre, wenn es es gäbe, reell, bewußt, erlebt, nichtphänomenal, nichtgehabt, nichtgegeben, nichtgewußt; das Ich als Objekt dagegen wäre nichtreell, nichtbewußt, nichterlebt, sondern gegeben, gehabt, gewußt, d. h. bildhaft, irreell, nur *das phänomenale Korrelat* des wirklichen Ich.' Trotzdem aber gibt es auf die Frage Rehmkes: *„Wie sollte ein nichtgegebenes Erkennendes festgestellt werden*[3]?" eine sehr positive Antwort: eben *einfach durch Schluß, andererseits durch Erlebtsein* (Zahnweh), *statt bloßen Vorgestelltseins*[5]. 'Freilich ist das Erkennende ja kein Ich, denn das gibt es nicht, sondern Akte, ein Erlebnisstrom.'

Kant irrt also insofern, als er statt phänomenalem Stoff Empfindungen und deshalb an Stelle in die Tiefe gegliederter Farbflächensysteme lediglich Farbflecke als das Gegebene behauptet. Sehr richtig wendet *Herbart*[6] gegen ihn ein, er müßte nach seinen Voraussetzungen auch bestreiten, daß Raum*gestalten* gegeben seien. *Kant* irrt auch in der Annahme, das Gegebene liege als ein völlig ungeformtes und ungeordnetes, erst durch die Kategorien Ordnung und Formung erfahrendes *Chaos,* ein Empfindungs*chaos* in uns. *Das Gegebene, der*

[1] A. a. O. S. 528 u. 539.

[2] A. a. O. S. 18, 532, 549 u. 523. Auf der letzterwähnten Seite meint Rehmke auch, weil das Ding an sich nicht gegeben sei, deshalb sei es ein leeres Wort ohne Sinn (s. auch S. 467 u. 569). Wenn auch das Ding an sich selbst nicht gegeben ist, so ist doch die *Bedeutung* „Ding an sich" gegeben!

[3] A. a. O. S. 593.

[4] A. a. O. S. 561 ff.

[5] Vgl. a. a. O. S. 331 u. 341.

[6] Metaphysik. II. S. 24.

Digitized by Google

phänomenale Inhalt, ist an sich schon geformt. Nicht ist die Form erst dem Verstande verdankt! Die „Empfindungen" fügen sich *selbst* zu Gruppen, nicht tut das die Spontaneität. Es ist die gleiche, ganz falsche Erkenntnistheorie, was *Vaihinger* vertritt, wenn er von der „Umformung des Empfindungsmaterials durch die subjektiven Kategorien" [1] spricht und letztere als Fiktionen nimmt, „die die Empfindungen verarbeitend die gegebene Wirklichkeit verfälschen"[1]. Das „Verhältnis des Dinges zu seiner Eigenschaft" [1] werde zur Empfindungsgruppe hinzugedacht. Nein, es ist in der Gegebenheit. „Aus der Mechanik der Empfindungen sprang jene Form: Ding und Eigenschaft heraus, welche doch nicht in den Empfindungen selbst lag[1]." Empfindungen sind überhaupt nicht gegeben, sondern geformter Stoff. Es ist nicht wahr, daß wir bloß *Eigenschaften* wahrnehmen! *Im Gegebenen, Phänomenalen* ist eine Urschicht *vorkategorialer Synthesen und Verbundenheiten*, z. B. das Verbundensein, die Einheit von Farbe, Ausdehnung, Tiefe, Gestalt, *ohne* daß Verstandeskategorien dabei wirksam wären. Die Kantschen Kategorien (Ding, Einheit usw.) betätigen sich nicht an der Empfindung, sondern an der *Urerscheinung, die schon ihre „Form" hat.* Dieser steht dann die *Erfahrung* als die durch die *Kantschen Kategorien geformte Erscheinung* gegenüber. Denn hat auch schon das *Gegebene* seine „Form", so ist diese doch prinzipiell anderer Art, als die *Form des Gegenständlichen.* Gegebenheit ist eben ganz etwas anderes als Gegenständlichkeit, was *Scheler* [2] übersieht. Die *Gegenstandsformen* sind *gedachte* Formen, — nicht *„er*dachte", wie *Scheler* [2] meint, sondern aus dem Nichts zu den angeschauten Gegebenheitsformen hinzugetretene. *Die gedachten Formen* sind eben *die Kategorien*, die gegenständlichen Korrelate der *Gegebenheitsformen. Diese* sind, obwohl im Gegebenen vorhanden, jedoch *in gar keiner Weise verstanden* und somit, im Gegensatz zu jenen andern, *nicht gegenständlich.* Genetisch betrachtet sind die Formen des Gegenständlichen „ausgelöst" durch die Gegebenheitsformen, sie sind abstrahiert vom „Gegebenen", das nicht sie selbst, sondern Korrelate ihrer, an sich hat, die wiederum zu unterscheiden sind von den *Formen der Empfindungserlebnisse.* Das Zumutesein, die Zuständlichkeit, in der sich das vor mir liegende Tintenfaß absetzt, in der sich also eine Einheit, *die allerdings noch der Erfassung bedarf* — und hierin ist

[1] Als Ob. S. 289 — 302 — 299.
[2] Formalismus. I. S. 463.

Digitized by Google

das Berechtigte der Kantschen Kategorien zu erblicken — darstellt, ist *selbst* in einer bestimmten Umschriebenheit gesetzt. So ist also zu unterscheiden: *metaphysische, psychologische, phänomenale* und *Erfahrungseinheit*! Erst in letzterer kommt der Kantsche Kategorialismus zur Geltung.

Lediglich *sein* Werk sind die *Objektive*. Sie sind nicht „gegeben", sondern durch das Denken erfaßt (*Meinongs* Produktionsgegenstände). D. h. sie sind wohl 'in gewissem Sinne' „gegeben", nämlich sie *bestehen* innerhalb der Gegebenheitssphäre, aber *nicht gesehen*; sie sind nicht *gesehen*, sondern *erurteilt*. „Gleichheit", „Verschiedenheit" sind nicht „gegeben", wie *Scheler*[1] meint, sondern nur der Sachverhalt, daß a und b gleich, verschieden sind, *besteht*, aber er ist nicht „gegeben", nicht gesehen, sondern „erurteilt". Obwohl aber die Objektive *nicht gesehen*, sondern *nur* als Produktionsgegenstände *vom Denken erfaßt* werden können, *sind sie trotzdem unabhängig* vom und *vor* dem Denken schon *im Gegebenen*, nur eben nicht gesehen und in keiner Weise erfaßt. Sie sind im Gegebenen und zwischen dem Gegebenen, ohne selbst gegeben zu sein. Sie können erst durch das *Denken* zur Gegebenheit, die dann allerdings zugleich Gegenständlichkeit ist, gebracht werden. Nicht aber sind sie vom Denken, von uns erst *erzeugt*[2]! Unterschiedenes *Haben* ist Voraussetzung des Unterscheidens und des Urteilens, aber selbst *keine* logische Tätigkeit, wenn „haben" bloß „nackte Anschaulichkeit haben" bedeutet. Bedeutet es dagegen „Verstandenes haben", dann setzt Unterschiedenes Haben bereits Urteil voraus. Denn ist auch Verschiedenes und Besonderes gegeben, so doch nicht *als* Verschiedenes und Besonderes. Trotzdem *ist* Unterschiedenheit eine Bestimmtheit des Gegebenen (gehört darum übrigens zur Gegenstandstheorie, nicht zur Psychologie[2]).

Wenn also das Gegebene, das Gesehene schon *geformter* Stoff ist, so nützt das *allein* doch noch nichts zur Erfahrung, denn der geformte phänomenale Stoff ist eben noch nicht *verstanden*. Er ist noch nackte, unbegriffene Anschaulichkeit, nackter Bild- und Anschauungsgehalt. Die gegebenen, gesehenen Gebilde, die Farbflächensysteme sind an sich etwas gänzlich Unverständliches, Sinnfreies, Nichtiges, und sie würden es ewig bleiben *ohne* die Kategorie Ding, die das Unverstandene begreift, *ohne* die man *Dingform* nur als Moment einer

[1] Formalismus. I. S. 454.

[2] Vgl. *Rehmke*, Grundwissenschaft. S. 60 ff. — 487.

Digitized by Google

Anschaulichkeit, also als etwas *völlig Rätselhaftes und Dummes* hätte. Erst durch das *Denken*, das mit seinen apriorischen Hilfsmitteln an den Stoff der Erfahrung herantritt, wird das bloß Gegebene, bloß Gesehene zum *Gegenstand*, die *sinnfreie* Anschaulichkeit zur *verstandenen* Anschaulichkeit, erst durch die Kategorien, die auf Grund der Einzelanschauung, der völlig sinnlosen, dumpfen als *Bedeutungen*, d. h. *Allgemeinheiten* aus dem Nichts brechen. Um Gegenstand zu sein, muß die Gegebenheit unter Kategorien gefaßt werden. Es bedarf des schöpferischen Vermögens des Verstandes, die phänomenalen Gegebenheiten zu verstehen, Erfahrung zu gestalten. *Das Allgemeine ist also nicht „gegeben", wie das Einzelne!* Rehmke[1] meint das. Ach nein! Das Allgemeine springt bei Gelegenheit des Gegebenseins von Einzigem (Anschaulichem) aus dem Nichts. 'Natürlich, genaugenommen nicht das Allgemeine, die Kategorien, die Bedeutungen unmittelbar, sondern das Allgemeine als irreellen Objektgehalt fassende Akte. Der ganze faktische Erfahrung bedingende Vorgang vollzieht sich also folgendermaßen: Das angenommene Ding an sich wirkt auf das ebenso angenommene, aber ebenso wahrscheinliche Gehirn.' Dieser Wirkung (nervöser Prozeß) entspricht okkasionalistisch ein Empfindungserlebnis, also Reelles, *in* dem Irreelles, der phänomenale Stoff, gesetzt ist. Dieser ist das Gegebene. Zu diesem schießen nun wiederum nach okkasionalistischem Prinzip Kategorien, Allgemeines enthaltende Auffassungsakte, Vorstellungsakte mit Objektgehalt, aus dem Nichts heran.

Während also die nackte Anschaulichkeit *gegeben* ist, ist die Gegenständlichkeit *von uns erzeugt*. Ding, Stoff, das ist etwas von uns, dank den Erfahrungen des Tastsinns, zu dem gegebenen visuellen Bestand Hinzukonstruiertes. Das Gegebene ist Vorgefundenes, durch eine unserer Willkür entzogene Gesetzmäßigkeit *in* uns Erzeugtes. Das Gegebene aber braucht noch nicht *bemerkt* zu sein[2]. Dazu bedarf es eines besonderen, objektivierenden Aktes. Die gegebenen „Kombinationen" von Farbflecken, das „System" von ebenen oder krummen Flächen, also die gegebenen *Merkmale, Eigenschaften* des Dings ergeben dann das *Ding*. *Dieses hat* dann entsprechend farbige und geformte Flächen, ist rot, wenn rotfarbige Ausdehnung gegeben ist, eckig, wenn die gegebenen Flächen zusammenstoßen usw. Falsch ist *Schelers*[3] Meinung,

[1] Grundwissenschaft. S. 691.
[2] Vgl. *Rehmke*, a. a. O. S. 68.
[3] Formalismus. I. S. 456.

Digitized by Google

daß dabei die Rückseite einer Fläche mit zur *Gegebenheit* zählt. Das ist vielmehr schon *gedacht*. Aber es ist in einmaliger *denkender* Erfassung der Gegebenheit, die dadurch zur Gegenständlichkeit wird, erfaßt, nicht aber ist dabei, wie Scheler glaubt, „Erfahrung" im Spiel. Nicht gegeben, sondern nur gedacht ist auch die *Wirklichkeit* eines Dings. *Jacobi*[1] ist im Unrecht, wenn er sagt, Wahrnehmungsvorstellungen unterschieden sich von Phantasievorstellungen durch „die Art, wie sie von der Seele *empfunden* würden". Nein, sie unterscheiden sich lediglich durch die Art, wie sie beurteilt werden: phantasierte Empfindungen können normalen an Intensität und Wirklichkeitscharakter überlegen sein. Wirklichkeit ist also nichts von der Seele Gefühltes oder Empfundenes, sondern etwas *Gedachtes*, Geurteiltes. — Erst durch die Sinngebung also wird die nackte Anschaulichkeit Gegenstand. Darum aber ist der Gegenstand, der Wahrnehmungsgehalt nicht *bloß* Sinn. Das ist ein grundsätzlicher Irrtum *Husserls*[2]. Der Wahrnehmungsgehalt ist nicht Sinn, sondern *sinnumsponnener phänomenaler Stoff, zur Gegenständlichkeit erhobene phänomenale Gegebenheit*. Das Noematische sei das Feld der Einheiten, das Noetische das der konstituierenden Mannigfaltigkeiten. Nein! Diese Mannigfaltigkeiten gehen ins Noema ein, das keineswegs bloß Einheiten gebender (z. B. dieser in allem Erscheinungswechsel identische Baum) Sinn, sondern sinndurchtränkter phänomenaler Stoff im Sinne der hier entwickelten „Gegebenheit" ist. Das Noetische betrifft doch nur die Sinngebung; mit dem Hyletischen und dem im Hyletischen sich darbietenden phänomenalen Stoff dagegen hat es gar nichts zu tun! Das Noema ist nicht nur identische Einheit eines Gegenstandes, sondern *der volle Gegenstand*, der volle aus Sinn *und* Stoff, Einheit *und* Abschattung sich konstituierende Gegenstand. *Aller* Gegenstand ist (im Falle des Wahrnehmungsnoema) abgeschattet.

Wie wir wissen, ist aller Wahrnehmungsgegenstand[3], alles Noema, als Phänomenales, Bildhaftes *irreell*. Das Vorgestellte — nicht aber das Erlebnis (Empfindungsakt usw.) — kann wohl, wie *Rehmke*[4] sagt, außer als Ding, auch als Bestimmtheitsbesonderheit des Bewußtseins angesehen werden, aber nur als *irreelle*, nicht als reelle! Emp-

[1] Hume. S. 47.
[2] Ideen. S. 184 u. 207/208.
[3] *Vgl. Anmerkung S. 509, insbesondere letzter Satz.*
[4] Grundwissenschaft. S. 617.

Digitized by Google

findung ist reelle, Vorstellungsgegenstand irreelle Bestimmtheitsbesonderheit[1]. Als irreell ist das Phänomenale aber natürlich vom reellen Habenden, dem Erlebnis, *abhängig*. Das Haben dabei ist kein Sich-Beziehen[2], sondern ein Tun, *in* dem das Gehabte als irreelles Bestandstück ist; es ist einfach das Vorstellen im Gegensatz zum Empfinden und Fühlen. Es ist gänzlich unmöglich, den Gedanken der Abhängigkeit des Gegebenen vom vorstellenden Bewußtsein fernzuhalten, wie Rehmke[2] es will. Gegebensein *heißt* zu einem Bewußtsein in Beziehung Stehen[2]; Reelles steht zu Irreellem in Beziehung. Die Abhängigkeit aber ist nicht bloße Zugehörigkeit, sondern ausgesprochene *metaphysische Abhängigkeit*, wenn auch keine *intentionale*[3]. Übrigens wird nicht das *Bild*, wie Rehmke[4] glaubt, sondern das vom Bild *Gemeinte*, „Dargestellte" (nicht zu verwechseln mit dem transzendenten *Abgebildeten*) als unabhängig vom Ich gedacht. Während jedoch das *Bild* sowohl, wie das *Dargestellte*, vom Menschen abhängig sind, obwohl letzteres als vom Menschen *unabhängig gedacht* wird, ist das *Abgebildete* unabhängig[4]. Denn dieses ist vorstellungstranszendent, nur ersteres vorstellungsimmanent. Wer die Abhängigkeit des Phänomenalen behauptet, verfällt also deshalb noch lange nicht dem Solipsismus[5]. Dies geschieht nur dem, der das *metaphysische Korrelat* des Gegenständlichen, des Wahrnehmungsbildes (als Gegensatz zum Einbildungs-, Phantasiebild) leugnet. Wenn Habendes und Gegebenes eine Einheit ausmachen, dann faßt also deshalb das Einzelwesen noch lange nicht alles in sich[6]. Nur das immanente Korrelat des transzendenten Nichtbildes, nicht aber dieses Wirkliche selbst. Das Wahrgenommene ist kein Ding[6], sondern nur das phänomenale Korrelat eines solchen!

〈Dank der Tätigkeit des Verstandes entsteht also aus dem gegebenen Rätselhaften, Unbegriffenen, das wir zuerst haben, *ein Haufe von Bildern*. Mit dieser reinen Bilderwelt aber ist noch kein geschlossener Erfahrungszusammenhang erreicht. Dazu, sagen auch die *Neukantianer*, bedürfen wir noch eines Dritten, *des Satzes von Ursache und Wirkung*. Sie nehmen dabei aber ebenfalls irrtümlicherweise das *Gegebene* als *formlosen Stoff* und die *Form an der Bilderwelt* als den Inbegriff der

[1] Vgl. a. a. O. S. 625.
[2] A. a. O. S. 601 — 615 — 599 u. 621.
[3] A. a. O. S. 631.
[4] A. a. O. S. 449 u. 451.
[5] A. a. O. S. 616 u. 603.
[6] A. a. O. S. 603 — 610

Digitized by Google

Begrifflichkeiten des Verstandes, als „Logos". Und kläglichsterweise soll dann nach ihnen dieser Logos, dieses *rein Gedachte* an den Bildern, auf einmal auch noch „Theos", Gott sein!>•

8. KRITISCHE ANMERKUNG ZU ALLER ERKENNTNISTHEORIE

Gemeinsam ist fast aller bisherigen Erkenntnistheorie das ausschließliche Interesse an der Erkenntnis der Wirklichkeit. Man übersieht völlig, daß weit wesentlicher als alle Wirklichkeits-, als alle naturwissenschaftliche Erkenntnis die *Werterkenntnis* bzw. die Erkenntnis verwirklichter Werte (literatur-, kunst-, philosophiegeschichtliche), d. h. *geisteswissenschaftliche Erkenntnis* ist. Ist doch die wahre Heimat des Menschen die Welt der geistigen Werte. Die äußere Welt, auf deren Erkenntnis sonst so ausschließlich Wert gelegt wird, ist ja nur Bühne, Szenerie.

Über die Wertwelt aber können wir absolute Wahrheiten, Wesenswahrheiten erlangen. Es ist nichts als Verständnislosigkeit und Oberflächlichkeit, wenn *Lessing* und mit ihm die allgemeine Meinung versichert, absolute Wahrheit sei nicht für Menschen, sondern nur für Gott. Nein! Vom *Wert* kann dem Menschen absolute Erkenntnis zuteil werden. Denn auch die *Werte* sind uns a priori gegeben. Nicht nur die Kategorien, Sätze und Anschauungsformen. Werterkenntnis entspringt nicht aus der Erfahrung, da sie sich ja gar nicht auf Seiendes, sondern auf Seinsollendes bezieht, sondern ist Bedingung der Erfahrung. Was die Erkenntnis der realisierten (literarischen, künstlerischen usw.) Werte betrifft, so ist es ganz gleichgültig, ob man sie erkenntnistheoretisch betrachtet, realistisch oder idealistisch interpretiert. Die Werte zählen zum Besitzstand unseres Geistes. *Wir* setzen sie als ihre Mandatare ein durch unsere *Neigung*. Die Neigung kann freilich in Verschiedenen eine verschiedene sein. Wir erinnern an den ethischen und ästhetischen Relativismus, an *Spengler*. Die höchste Lyrik kann einem Andern dummes, trottelhaftes Zeug sein. So erschien *Goethes* „An den Mond" *Bismarck* der Ausfluß einer Schneiderseele. Aber was tut das? *Ist* ein Wert irgendwo bejaht, *dann* untersteht ihm die ganze Welt und Gott. *Wir* sind es, die der Welt, dem Geschehen und Gott die Wertgesetze vorschreiben. Wenn wir auch nicht den *tatsächlichen* Weltverlauf bestimmen — denn nur unserer gegebenen phänomenalen Stoffwelt schreiben wir ja die Gesetze vor, nicht der Natur an sich —,

Digitized by Google

so bestimmen wir doch, wie er zu verlaufen *hat*! *Wir* verlangen von Gott, daß er selbst vollkommen sei und daß er in der Welt nicht das Gemeine, Bestialische und Schale, Trollhafte endgültig zur Herrschaft kommen lasse. Im Grunde verlangt das auch das frömmste und demütigste Herz. Der *religiöse* Mensch aber will das nicht wahr haben. Für ihn ist nicht der Wertwille, sondern der Weltwille maßgebend. Er steht in keinem Verhältnis zu den Werten, sondern nur in einem zur Welt. Bei der Weltbeurteilung nimmt er daher nicht *kritisch* Stellung, sondern *bejaht* alles Sein und Geschehen. Er kennt ja nur die Sprache der Ereignisse und verehrt, wie *Spengler* und *Steiner*, das Schicksal. *Irreligiös, ethisch* aber ist es, sich *nicht* am *Weltwillen*, sondern am *Wertwillen* zu orientieren. Damit aber macht man den Willen des Wertes und nicht den Willen Gottes zum *Herrn der Welt*. *Kant*, das war dieser absolut irreligiöse Mensch, und ebenso *Schiller*, der, wie aus seinen Briefen am deutlichsten hervorgeht, *nicht* in Gott und *nicht* in Jesus gelebt hat. ‹Nach dem Wertbegriff sein Leben gestalten und das Dasein gestaltet wissen wollen, das heißt frei sein, heißt apriorisch aus dem Ich heraus den Dingen einen Wertcharakter zuschreiben, aus sich selbst heraus der Welt befehlen, z. B. *rein* zu sein, und alles Vorhandene nach diesen Begriffen beurteilen und mit dem Wert den damit gleichbedeutenden *Sinn* in die Welt hineinlegen, dem gegenüber der *Zweck* als Weltzweck völlig belanglos ist. Sich religiös dem *Weltwillen* unterwerfen, ist *rezeptives* Verhalten; nach dem *Wertwillen* sein Leben gestalten, entspricht dagegen der *Spontaneität* des menschlichen Geistes!›•

Digitized by Google

ANHANG

Reflexionen verschiedenen Inhalts

1.

Wahrheiten sind wie Weiber. Bezwungen sind sie entwertet. Warum 1915
aber sollte der Kampf um die Wahrheit nicht wesentlicher sein, als diese selbst?

2.

Oft geht uns der *Sinn eines Satzes* erst nach langen Jahren plötzlich und wie unvermittelt auf, obwohl wir im Besitz der betreffenden Erkenntnis gewesen zu sein glauben.

3.

Gerade auf dem Boden der *Philosophie* ist nichts förderlicher als eine „Befreundung des Feindlichen", nicht im Sinne mattherzigen Verwaschens der Gegensätze, sondern selbstlosen Zusammenarbeitens im Dienst der Wahrheit.

4.

Reue ist oft nur Folge von Gedächtnisschwäche.

5.

Wer sich selbst bemitleidet, hat kein Anrecht auf das *Mitleid* Anderer.

6.

Zartgefühl und *Liebenswürdigkeit* ist nur der Reflex von Empfindlichkeit und Liebebedürftigkeit.

7.

Ein winziges Härchen, an dem sich der Strahl der Sonne bricht, leuchtet smaragdgrün, ein anderes daneben rubinrot auf, das heißt:

Digitized by Google

das Endliche, zum Träger der Schönheit, überhaupt des Wertes geworden, bedeutet die Fleischwerdung des Göttlichen, ist Zeuge für die *Unendlichkeit in und an der Endlichkeit.*

8.

Ein winziger Farbfleck kann ein Bild zum reichsten Erlebnis werden lassen. Es ist aber ein allgemein verbreiteter Fehler, das *quantitativ Unbeträchtliche zum qualitativ Bedeutungslosen herabzusetzen.*

9.

Werthaltiges Milieu affiziert auch das in es eintretende Wertfreie („civis romanus sum").

10.

Jede freiwillige *Arbeit,* sei sie, wie sie wolle, ist Vergnügen. Erst der Zwang macht die Arbeit zum Fluch. Für die meisten Menschen aber ist ihr Beruf das, was für den Tollhäusler die Zwangsjacke. Ohne ihn würden sie der Leidenschaft und dem Zusammenbruch verfallen.

11.

Das außer Kurs Gekommene, z. B. alte Münzen, kann wertvoller sein als *Kursierendes.*

12.

Je weiter der Mensch sich von der Lichtquelle entfernt, desto länger und aufgeblasener, aber auch wesenloser wird sein *Schatten.*

13.

Ideen gleichen der Elektrizität, die unsichtbar ist und doch sinnlichste Wirkungen hervorbringt.

14.

Es ist lächerlich und widerlich zugleich, wenn die *Historiker* über Stimmungen und überhaupt innere Angelegenheiten geschichtlicher Personen assertorische Urteile fällen, wenn sie nicht wissen, daß es für die Historie überhaupt nur Wahrscheinlichkeit geben kann. Ihr geistiger Besitz ist nur ein problematischer, und ärgerlich ist, daß sie das nicht wissen.

Digitized by Google

15.

Am rücksichtslosesten sollen *große Geister kritisiert* werden, da das Gewicht ihrer Autorität auch ihren minderwertigen Leistungen den Stempel des Bedeutenden aufdrücken und damit das Urteil des Publikums trüben kann.

16.

Manche Bücher und manche Menschen sind wie *brennende Laternen am lichten Tag*: sie wollen leuchten, wo alles schon hell ist.

Digitized by Google

SACHVERZEICHNIS

(Für Sach- und Namenverzeichnis gültig: *Mehrfache Anführung einer Seitenzahl bei einem Gegenstand bzw. Namen* weist darauf hin, daß der Gegenstand bzw. Namensträger auf der Seite in entsprechend vielen verschiedenen Zusammenhängen behandelt ist. — Es bedeutet: a — Anmerkung; f — *Hauptstelle*; ff — *Stelle mit besonders ausführlicher Behandlung des Gegenstandes*; s. — siehe; s. a. — siehe auch; s. d. — siehe dort; s. o. — siehe oben; s. u. — siehe unten.)

Absolute, das 6—10, 11, 37, 42, 66/67, 189, 190, 191, 204, 207 u. 208 f, 221, 222 f, 230, 234, 264, 284, 292, 300 f, 322, 374, 462.

Abstraktion 3, 335, 405, 414, 416, 419—424 f, 425 a f, 429/430, 473 a, 496.

Abwerte 188, 215.

Ästhetik X, 18, 311—386 ff, 387 f.

Ästhetische, das 74, 242, 295, 312, 324, 349, 483 f; — Relativismus s. d.

Ästhetischer Wert 169, 193, 214, 218, 221, 223, 230, 242, 243, 244, 245, 248, 250, 252, 253, 258, 261, 279, 280, 285, 307, 322.

Ästhetischer Wille 314/315, 320 bis 324.

Ästhetisches Gefühl 193, 311, 315—319 ff, 323 f, 370/371; — Inhalt und Gegenstand 230, 311 f, 315 bis 319 ff, 370 a.

Ästhetisches Verhalten (Anschauen) 18, 169, 193, 196, 203, 204, 206, 207, 212, 214, 226, 226, 230, 232, 292, 294, 311 f, 311 bis 315 ff, 319/320, 323.

Akt (Gedanke, Denken, Vorstellung) 20, 33, 113, 232, 318, 319, 326, 387, 398—401, 404, 406, 407, 410, 411, 412—425, 426, 429, 432, 433, 436, 438, 439, 440, 442, 445, 447, 449, 450, 451, 458, 459, 463, 465, 466, 467, 470, 471—476, 479, 492, 494, 500, 501, 507, 508, 509 a, 510, 511, 514, 516; — Entstehung (als Spontaneität gegenüber der vorgegebenen Anschauung) X, 138/139 f, 412—416, 418—425; — Gleichzeitigkeit mehrerer A. 408 u. 409; — Transzendenz seines metaphysischen Gegenstandes 82, 393 bis 395, 395—397 f, 460 f/461, 463 f, 509, 516; — Wesen 388, 395 f, 396 f, 397, 399, 400, 407, 408 bis 410 ff, 412—416 ff, 419, 421 f bis 423, 425 a, 426 f, 431, 459, 473, 474, 516; s. a. Erkennen, Wesen.

Aktivismus und Passivismus 202/203, 203—208, 212/213, 270 bis 274, 314/315 ff, 322, 342; s. a. Geist, und Seele.

Aktivität (Aktualität) 89, 97, 97 a, 105, 116, 120, 127, 405, 406, 407, 409, 411 f, 436, 473, 501, 507, 516.

Aktualitätstheorie 80—84 ff, 97 a, 135/136, 146, 402/403, 404, 406.

Digitized by Google

Allgeist 31/32, 59—63 ff, 65, 67, 70, 73, 81, 158, 453, 504.

Allgemeine, das 5, 57, 71, 131, 398, 427, 427a, 428, 431, 447, 452, 470, 471, 476, 479, 480, 514; — Wesen (Universalienproblem) 398, 413—415 f, 416—418 ff, 419 bis 424 f, 425a f, 426a f, 482.

Als-Ob-Prinzip 457.

Altruismus 265, 267.

Annahmen (logisch) 435, 438.

Anschaulichkeit 412—416 ff, 416, 418, 421—423, 425a, 426, 426a, 429, 430, 431, 473, 473a, 474, 488, 509; — reine, alogische 412—416 ff, 416, 419, 420, 421 bis 423, 425a, 505 f, 506 f, 509, 510, 512, 513, 514, 515.

Anschauung 412—416, 418, 421 bis 423, 436, 452, 494, 501, 502, 505, 509a, 510, 511, 515; s. a. Wahrnehmung.

Anspannung und Entspannung 177, 202, 207/208 ff, 221, 239, 270 bis 274 f, 276, 342.

A priori 475 f, 476, 479—483 ff, 496, 497, 502, 502, 514, 517, 518; und a posteriori 74, 88, 124, 144, 202, 215, 289, 388, 416, 453, 456, 457, 480—483 ff.

Aseität und Abalietät 63, 81, 141, 142, 146, 207, 279, 285, 294, 297—302 ff (301); — ethische Bedeutung, Aseität der Werterlebnisrealisierung X, 167, 174, 176, 198 u. 199, 207/208 f, 276, 297 f, 309 f; Aseität d. Wertrealisierung 167, 174, 176 f, 198, 207/208 f, 221, 276, 285, 294, 297—302 ff, 309 f, 315.

Askese 179, 187, 212/213 ff.

Assoziativer und direkter Faktor (Külpe) 41 f, 73, 74, 76 f, 140 u. 141.

Atheismus VI, VII, 47, 71, 75 bis 77 ff, 84, 339; s. a. Gott, Existenz.

Aufgabe (religiöse, als Gegensatz zur ethischen Hingabe) 189—193 ff, 203—208 ff, 221, 270 bis 274 f, 275/276 f, 284, 322, 339, 342; s. a. Hingabe, sittliche.

Autonomie als ethisches Postulat (kritischer Gehorsam, Zeugungspflicht) VII, 177, 199, 201—203 ff, 207/208 f, 221, 239, 250, 270—274 f, 274—282 ff, 286, 297, 342, 348, 357, 378, 384; — der Erfassung der Wertforderung 275—277; — der Erfassung des geforderten Wertes 167/168, 169, 177 f, 191, 250, 276 f, 277 f; — der Werterfassung überhaupt 170 bis 173 ff, 174, 176/177, 191, 215, 275 f, 277, 291; — der Wertrealisierung 176 f, 276.

Axiome, ethisches A. 150, 180/181, 182—184 ff, 296; — logische 88, 388, 441/442 f, 454, 470, 482.

Bedeutung (Sinn) 104, 107, 131, 132, 195, 395, 396, 409, 412—416 f, 417—425, 426a, 426—428 ff, 429, 430 f, 431, 433, 438, 438, 441, 446 bis 449, 454, 456, 458, 460, 466, 466a, 472, 473, 473a, 482, 488, 493, 495, 508, 508a, 509, 511a, 514, 515, 519.

Begriff 104, 106, 288, 387, 388, 412—416, 416—418 ff, 418—425 (423 f), 426a f, 426—428 ff, 429 bis 431, 433, 433, 436, 446, 452, 456, 469, 470, 473—476, 479 bis 484, 496, 498, 517; — materialer 416, 418—425 (422/423 f), 426a, 428.

Bestände (= Bestehendes) 427a, 438—441 ff, 447, 448, 513.

Bestimmungsloses Sein (coincidentia oppositorum) 6 bis 8 f, 10, 64, 73, 76, 77 f, 162, 304.

Bewegung und Ruhe 35, 68, 69,

Digitized by Google

80, 86, 87, 90, 91, 94, 95, 96 f, 110, 113/114, 115, 116, 118 bis 121 ff, 121—123, 124, 125, 126, 134, 150, 391, 391/392 f, 407, 422 u. 423, 472, 473 a, 485—489 (488 f), 491, 504 f.

Bewußtsein 393 f, 393, 394, 396, 397, 400, 401, 403, 404 f/405, 406, 407 f/408, 409, 450, 463, 463, 464 u. 465, 510, 510.

Bilder als das Gegebene 49, 461, 505 f.

Bildsinn, Bildgegenstand (Dargestelltes) und Abgebildetes 138, 458, 516.

Dämonische, das 74, 189—193, 194/195, 276 f, 337/338 f, 349, 350.

Dauer (als Gegensatz zur Zeit) 107, 484—489 ff.

Deduktion 289, 470/471 f.

Definition 120, 121, 393, 399, 399 a, 412, 424, 424, 428/429 ff, 430, 431, 446, 456.

Deismus 69.

Denker V, VII, VII, 2, 11, 12—16 ff, 41, 234 f, 242, 287, 294, 471, 519, 519.

Determinierung, Wesen der 81 u. 82, 87, 88, 116—118 ff, 151 f, 298/299 f, 301 f; s. a. Resultantenbildung.

Determinismus und Indeterminismus 82/83, 87, 140, 141 bis 152 ff, 216/217, 294, 297—302 ff, 309 f, 315, 381, 457, 483.

Dialektik, metaphysische, der Interpretationen 25/26 f, 43.

Dignität als Grund der Realität 42.

Ding (phänomenales) 49, 50, 98, 422, 474, 475, 505—509 ff, 512, 513, 516.

Ding an sich (metaphysisches) 89, 90, 91, 94, 96 f, 98—107 ff (99), 111 f, 266, 312, 390/391, 393 bis 395 ff, 395—397, 410 f, 458, 460—467 ff, 473, 473, 473 a, 477, 483, 497, 498, 499 f, 500 f, 503, 504, 505, 506, 508, 509, 511 a f, 512, 514 f.

Dogmatismus, ästhetischer 321, 322, 323; — erkenntnistheoretischer 395, 443/444 ff, 458/459 f, 460 u. 461, 473, 478, 505; — ethischer 16, 234, 240 f, 250, 383; s. a. Wertgeltung.

Drama X, 330, 333, 344—348 ff, 349 bis 375 ff (350, 352, 353, 362, 363, 363/364, 374), 381; — Geschehen im D. 345—347 ff, 350 f, 351, 352 f, 353 f, 355/356, 357, 358, 358, 359, 359, 361, 361/362 f, 362, 363/364 f, 365—367, 367, 367, 367/368, 368 u. 369; — Handlung im D. 347, 363 u. 364; — metaphysisches 363; — Psychologismus im D. 353/354, 356; — rationales und irrationales 374 u. 375; — Verlauf im D. 347, 364, 367/368; — Willensdrama 345 bis 348, 349—352, 353, 361/362, 363.

Dualismus 65 f, 78—80, 84, 160.

Eidetische Sachverhalte 31, 33, 47, 48, 287/288, 331, 391, 395, 438, 446, 447, 452, 456, 460, 465, 480, 482, 490, 496, 517; s. a. Wesensschau, intuitive.

Eidetische Unmöglichkeiten 32, 32, 33, 33, 43, 46, 49, 50, 51, 54, 62, 63, 68, 77, 79, 80/81, 85, 111, 132, 133, 145, 146, 154, 390, 395, 396, 403, 421, 428, 446, 447, 453, 460, 484, 484, 489, 492, 495, 496, 498, 499, 500, 504, 505.

Eidetische Unwahrheiten 71.

Eigenschaften (Akzidenzien) der Substanz 50, 98—105 (99 bis 101 ff), 109, 402, 405, 416, 426 a, 427 a, 428, 429/430 f, 474,

Digitized by Google

506, 514; — Inhärenz 99/100.

Einheit 105, 106, 107, 109, 110, 113, 114, 114, 115, 154, 260, 404, 406, 407, 419, 420, 433, 455, 475 f, 479, 482, 485, 512, 512, 515; — als Wert im Gegensatz zur Vielheit 292, 321.

Elektrizität 35, 51, 52, 125, 127 u. 128 ff.

Empfindung 53, 82, 98 f, 112, 113, 115, 139, 290, 292, 317/318, 399, 399 a, 405, 407, 407, 410 u. 411, 411, 418, 424, 426, 445, 449, 449, 450, 454, 458—466, 470 bis 477, 487, 500, 501, 504—516; — Deutung, wahrer Sachverhalt 82, 395, 432, 466, 501, 510/511 f, 514, 515; — Entstehung 132/133 f, 134, 137, 138 f, 139; s. a. Psychologie, okkasionalistische.

Empiriokritizismus 471—473.

Empirismus 468, 470—473 ff, 474.

Endlichkeit des Wirklichen und der Welt 19, 51, 86, 91 bis 93 ff, 99, 110, 111, 483—486 ff, 489/490 ff, 491 f—494, 498, 500, 504.

Energetik 50—52.

Energie 50—52 ff, 65, 66, 70, 159; — physische, als Fiktion 51/52, 125, 126; — psychische, in ihrem Wesensunterschied von der physischen 48 f, 51, 55, 79/80; — Umwandlung 51, 55, 65, 79, 82/83, 96 f, 124—128 f, 137, 491.

Energieprinzip 51, 79/80, 97 f, 137, 470, 477, 491; — Ungültigkeit auf physischem Boden 51 f, 65, 97, 124, 150, 491; — Unsinnigkeit auf psychischem Boden 51 f, 65, 79/80, 81, 82/83, 124, 133.

Entstehung aus dem Nichts VI, 54, 57, 59/60, 62, 81, 82, 83/84 f, 85—87 ff, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96—98 f, 99, 100, 102, 109, 111, 113/114 f, 115, 116, 118, 125, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 138 — 140, 142, 144, 146, 150 bis 152, 155, 216, 291, 293, 293, 301, 302, 303, 394, 396, 404, 413 bis 416, 417, 418, 421, 426, 442, 475, 477, 491, 498, 499, 501, 503, 511, 512, 514, 514.

Entwicklung, ethische 220/221 f, 229, 264 f, 300 f, 302, 305/306 f, 308/309 f; — schöpferische 87, 130 bis 132, 140, 160.

Entwirklichung, impersonalistische 208, 313—315 ff, 326.

Erfahrung 11, 24, 25, 30, 32, 33, 35, 41, 50, 51, 62, 68, 81, 84, 87, 89, 91, 93, 94, 97, 99, 125, 144, 145, 301, 317, 387, 394, 414, 445, 451, 457, 468, 470—473 ff, 474 bis 475 f, 476, 477, 478—483 ff, 491, 497, 509 a, 512, 513 f, 514 f, 515, 517; — Bedingungen 49, 87, 148, 150, 153, 202, 289/290, 443 f, 475 bis 477 ff, 479—481 ff, 497, 513, 514, 517; — Gestaltung 87/88, 98, 293, 422, 443, 456, 467, 477 f, 478 f, 481 f, 509, 513 f, 514 f, 515, 516.

Erkennen 1, 196, 206, 207, 212, 214, 216/217, 225, 226, 228, 232, 233, 233, 239, 267, 290, 291/292, 317/318, 319, 398, 443; — Wesen 393, 394, 412—416 ff, 449, 450 u. 451 f., 481.

Erkenntnisgegenstand 443 f, 451 f, 457, 481; s. a. Erkenntnisziele.

Erkenntnismöglichkeit 393, 394/395 f, 407/408 f, 435, 443 f, 443—468 ff (443—453), 473; — des wirklichen Psychischen 407, 508, 511; — metaphysische 468, 470, 473, 508, 511.

Erkenntnisquellen 394/395, 407

Digitized by Google

u. 408, 412—416, 443, 468—517 ff (468, 474—476).
Erkenntnisse, objektive und absolute 23, 25, 26, 394, 414.
Erkenntnistheorie VII, VII, X, 17, 18 f, 23, 24, 387, 388, 443 bis 518 ff (443, 517/518).
Erkenntniswert VII, VIII, VIII, 2, 4, 12—16 (12 f), 18, 20, 24, 46, 71, 165, 169, 178, 184, 196, 214, 218, 221, 223, 225, 226, 228, 229, 230, 230, 231, 231, 234, 234, 236, 237/238 f, 238 a, 239 f, 239, 239, 242 f, 242, 243, 244, 245, 248, 250, 251, 252, 253, 258, 261, 266, 268, 279, 280, 285, 292—294, 295, 296, 306 f, 307, 317, 339, 453, 457, 519; s. a. Denker.
Erkenntnisziele 20.
Erklärungsprinzipien, metaphysische 25—38 ff (27, 31, 36 u. 37, 38), 84, 85, 95, 132, 467; — Ideal 38.
Erlebnis 135—137, 318, 388, 389 bis 393, 393—395 ff, 400, 401 bis 403 f, 404—407, 410—412 f, 448, 449, 450, 452, 461, 463, 464, 465, 503; s. a. Erlebnisstrom.
Erlebnisanalyse neben Begriffsanalyse als ethische Methode 289, 298.
bis 132, 140, 160.
Erlebnisethik 173, 177, 178/179, 184, 188, 190/191 f; s. a. Wert-(tiefen)erlebnis.
Erlebnisstrom 105, 113, 392, 393, 396, 397, 401—407, 453, 467, 510, 513.
Erlebniswahrnehmung X, 139 f, 3 — 395 ff, 406 f, 407, 409 f, 445 f, 501, 508, 511.
Ernst, sittlicher 177, 191, 201, 206, 211, 220 f, 227, 235, 247, 250, 272, 292.
Eros (Werteros, als Geist) X, 12, 165—167 ff, 167, 175, 177 u. 178, 180—184 f, 187, 191/192, 194 f, 201—203 f, 204/205, 206, 208, 211, 212/213, 215, 219, 220, 235, 236 f, 239, 240 f, 241, 248, 251, 266, 270, 271, 272, 276, 278, 279 f, 280, 284, 294 f, 295, 298, 383; — und Liebe (Lieben) 184, 194, 201—203 ff, 314/315 f; s. a. Geist, und Seele.
Erosgegenstandswerte (Objektwerte) 167, 177 f, 178, 179, 180—184 ff, 184—187, 188, 190, 192, 193, 194, 198, 200, 209, 210, 211, 212—214, 218—222, 228, 230, 234 f, 235 f, 237, 240, 241 u. 242, 248, 250, 264, 273, 276, 277, 280, 283, 291, 296, 304, 349 a, 377 bis 385; — Leben im E. 179, 187, 208, 212—214 ff, 270, 271, 310.
Eroswert (im Gegensatz zum bloßen Hingabewert) 166, 177, 181—183, 184/185, 194/195 f, 201 f, 211 f, 212 f; — absoluter Höchstwert 182, 184, 185, 194/195 f, 201 f, 211, 212, 383.
Erscheinung 49, 64, 77, 97, 100, 112, 266, 312, 393 f—395, 395 bis 397, 410 f, 422, 458 f, 460—467, 477, 492, 494, 504, 505, 507/508 f, 509, 510, 512.
Ethik V, VII, VII, X, XV, 18, 165 bis 310 ff (287—289), 325 a, 387, 454, 498; — Gegenstand 165/166; — religiöse 170—172, 220, 270 bis 274 f, 300.
Eudämonismus VIII, VIII, 243 bis 250 f, 265—269 ff, 289, 290/291.
Eudämonologisch 308 f, 361.

Fiktionen 7, 19, 23, 33, 39, 49, 63, 71, 81, 83, 84, 85, 86, 98, 106, 124, 127/128, 136, 145, 396, 397, 401—407, 422, 435, 438, 445, 455, 456, 479, 484—487 f, 494, 495 u.

Digitized by Google

496 f, 499—505, 505 a, 512; — im Gegensatz zu Hypothesen 33 f, 49, 52; — metaphysisch mißdeutet 49, 52, 86.

Frau, Wesen der 156, 166/167, 202 f.

Freiheit, ethische 145, 146 f, 203 f, 250, 302, 314; — metaphysische 141, 142, 145, 146 f, 148.

Fühlen 1, 202, 314, 318, 319, 400, 404, 439; s. a. Gefühl; Seele.

Gefühl VIII, 58, 75, 81/82, 218 u. 219, 222, 229, 232, 292, 315 bis 319 ff, 322, 350, 392 f, 401, 401, 402, 410/411, 445, 507; — Inhalt und Gegenstand 73, 231 f, 232 bis 234 f, 293 f, 294 f, 315—319 ff, 325; — Inhalte, hohe und niedere 72 u. 73 f, 166, 231 f, 232—234 ff, 316; — (phänomenologisch) 20, 32, 53, 54, 392 f, 410/411 ff.

Gegebenheit (erkenntnistheoretisch, als Gegensatz zur Gegenständlichkeit) X, 17, 26/27, 49, 51, 53, 98, 293, 396 f, 397, 403, 407 f/408, 408, 413 bis 416 f, 416, 417, 420—424, 425 a, 431, 432, 434, 435, 438, 443, 444, 449, 450, 463, 470, 472, 473, 474 f, 475, 481, 487, 504—516 ff, 517.

Gegenstände, niedere und höhere 401, 402, 404, 438 f, 439, 446, 450, 488, 497; — selbständige und unselbständige 433, 434.

Gegenständlichkeit (erkenntnistheoretisch, als Gegensatz zur Gegebenheit) 396 f, 397, 408, 413—416 f, 416, 467, 472, 475, 484, 487, 492, 505, 507, 508, 508 a, 509, 510, 511, 512—515 ff, 516.

Gegenstandstheorie XV, 20, 101, 104, 107, 387, 388, 388 f, 438 bis 442 ff, 456, 482, 513.

Gegenwartsaugenblick dem Wertwillen zugeordnet 260, 299, 307 f, 308.

Gegenwartswert als maßgebender 199, 200, 235 f, 237 f, 282.

Gegenwerte 215.

Gehörige, das 210.

Geist VII/VIII, X, 42, 242—253, 255, 275, 281, 283, 285, 291, 292, 294, 302, 303, 312, 313, 334, 341, 422, 442, 518; — und Seele 202 u. 203 ff, 314/315 ff, 341/342 ff, 378; — Wesen 143, 165—214 ff (165 bis 167, 167—169, 170, 171—178, 179, 203/204), 215, 240, 243, 255, 257, 273, 274, 287—290 ff, 291, 300, 339, 382, 483.

Geisteswissenschaft V, VII, X, XII, XIV, 18—20 f, 23, 163—518 ff (165—167, 311, 483, 517/518); — Autonomie (= Unabhängigkeit von der Welt und der Weltanschauung) 45—48; — Bedeutung 501; — Gegenstand 20, 166, 483.

Geistige Werte (im Gegensatz zum sinnlichen Wert u. zum Lustwert) 218, 223/224, 227, 230, 231, 235, 238 a, 239, 243, 296, 323/324 f, 349.

Geltende, das 195, 284 f, 285, 287, 344, 439—441 ff.

Gemeintheit 397, 409/410 f, 431 u. 432 f.

Geschehen 88, 90, 92, 111—114 ff (111/112), 117, 120, 123, 326 u. 327, 343, 344, 346/347, 436, 476, 477, 484—488 ff, 495, 496, 500, 503; s. a. Veränderung.

Gesinnung (als Gegenstand der Ethik) 166, 174, 175 f, 180, 213, 293, 299, 301, 302, 303.

Glanz (als Wertdimension) 194, 204, 228 f, 228.

Glauben 72, 75, 155/156 f.

Digitized by Google

Gleichzeitigkeit 90, 90, 93, 94, 122/123, 487 f.
Glück 206 f, 212/213, 234, 267, 308, 315, 373, 384, 401, 411.
Glücks- (Befriedigungs-)streben (Begehren) 358, 358, 359, 359, 376.
Glückswert (Befriedigungswert) VIII, 14, 168, 178, 196, 206, 212/213, 218, 219/220, 222, 226, 234, 235 f, 239, 239/240, 241, 242a, 243, 243—248 f, 250, 251, 257 u. 258, 259/260, 262, 265—269 ff, 280, 284, 289, 290—294 ff, 295, 296, 304, 308, 322, 323 f, 328, 329, 331, 333, 341, 358, 372, 385, 411; — und Impersonalismus 168, 173, 176, 180, 182, 186/187 f, 188, 212/213, 219/220 f, 239/240 f, 242a f, 245 f, 247/248 f, 257 u. 258 f, 260 f, 265—267 ff, 292 bis 294, 304.
Gott 6—8, 10, 29, 34, 36, 39, 56, 57, 67, 69—78 ff, 89, 93, 95, 109, 144, 148, 156, 170—173, 177, 188 bis 193, 194/195, 197, 198, 201, 202, 204, 207, 221, 227, 238, 264, 266, 269, 274, 274, 275/276, 278—281, 282—286, 286 f, 288, 289/290, 297 bis 301, 303, 329, 331, 338—340, 400, 422, 427, 436/437, 453, 468, 469, 470, 504, 517, 517/518; — als Fiktion 37, 67, 71, 457, 483 f; — als Wertmittel (Diener des Dieners) 171, 189/190, 198—201 ff, 275, 276, 340 f; — Anbetung Gottes 171 u. 172, 188—193 f, 199, 272, 280, 283; — Existenz 46, 67, 70—77 f, 84, 94/95, 162, 339, 340, 443, 444, 469 f; — Führung Gottes 78, 170 u. 171, 198—201 ff, 275, 278, 282, 297 f, 301.
Gottesbeweise 39, 70/71 ff, 75, 469 f.
Gotteslüge 11, 71/72 f.
Gravitation 52, 69a, 80, 90, 93a, 94, 110, 111, 118, 137, 478.
Grund und Folge 437.
Grundgesetz, ethisches 181 f, 182, 192, 220, 240 f, 241, 277.
Güter 188, 189, 190, 193, 194, 195, 197/198 f, 214, 257, 270, 280; — geistige VIII, 19, 198 f, 221, 232, 232, 232, 233, 234, 258/259 f, 303.
Güterproduzent 198 f, 280.
Gut und Böse 179/180, 331, 387.

Handlung (als Gegenstand der Ethik) 165, 173, 174, 175 f, 180, 203, 213, 301, 302; — im Drama s. d.
Harmonie, prästabilierte 56, 64.
Hedonismus 219, 234.
Heiliger 280, 283/284 f.
Heiligkeitsschau 15, 180, 193 bis 195 ff, 198.
Held, sein Wert 165, 178, 250, 335.
Henismus 8, 33, 65/66 ff, 85, 159.
Heteronomie 16, 170—172, 177, 185, 189, 190, 191, 193, 207, 208, 236, 239, 265, 272—274, 274 bis 282 ff (280).
Hingabe, bloße 278; — sittliche 166, 167, 168/169 f, 173, 175 f, 176, 177, 179, 183, 184, 188—192, 193 u. 194, 196, 203—207 ff, 209 bis 211, 213, 214, 214, 226, 228, 235, 236, 239, 240, 240 f, 241 f/242, 246, 248 f, 250, 251, 253, 255—258, 265, 266, 270—274 ff, 274, 275—279, 283, 284, 285, 288, 289, 292, 293, 295, 298, 299, 304, 318, 372, 423; Gegenstand 167, 168, 169, 173, 179, 180, 182, 184, 188, 196, 197, 205, 212—214, 215—222 (219 u. 220 f), 228, 240 f, 241, 242, 246, 255/256, 265, 270—274 ff, 279, 304; und religiöse Aufgabe

Digitized by Google

172, 189—194 ff, 203—208 ff, 270 bis 274, 275/276 ff, 339, 342 f.
Hingabewert (Subjektwert) 166, 169, 177, 179, 181—187 ff, 188—193 ff, 194/195, 198, 200, 201, 204, 210—212, 226, 228, 230, 235, 241, 247/248 f, 250, 251, 255 u. 256, 260, 264, 265, 266, 276 u. 277, 279, 283, 295, 296, 300 f, 349 a, 380, 383; — absoluter Höchstwert 176, 178/179, 180, 182, 184, 185 f, 187, 188—193, 194/195 f, 201, 204, 211, 212, 228, 230, 241, 248, 255 u. 256, 257, 273, 276, 279, 283, 293; s. a. Eroswert, Höchstwert.
Hylozoismus 37, 128, 129.
Hypostasen 72, 75, 91, 101, 131.
Hypothese 26, 33, 71, 93, 467, 471, 477, 502, 505, 508.

Ich, als metaphysisches Prinzip 58 u. 59 f, 65, 479, 481; — (metaphysisch) 395—407 ff (400, 401); als Erlebnisqualität (Urimpuls) 125, 157, 301, 405, 407 f; als Erlebnisstrom 135, 155, 302, 396, 397, 399—401, 403, 405 f, 406, 462, 479, 481, 511, 519; als Fiktion 39, 63, 83/84, 396, 397, 401—407 ff, 427, 471; als freie Funktion (Form) 73, 157; als Strukturzusammenhang 63, 80—84 ff, 105, 136, 146 u. 147, 155, 156, 157, 158, 301, 301/302, 397—406 ff.
Ichgerichtetheit, ethische Verwerflichkeit der 168, 169, 176, 178, 181, 182, 186, 190, 195, 206, 219/220 f, 240 f, 241, 242 a, 266, 274, 296 f, 304.
Ideale (Gedachte), das 448, 449, 459—465, 469, 473, 479, 482, 485 bis 487, 494—501, 504, 507 f, 508 f, 508 a, 509—512, 514—517.
Ideale Forderung (Pflicht als Gesolltes) 167—171, 172—178, 180, 182, 190—192, 195, 196, 207, 212/213, 218, 226, 227, 235/236 f, 245, 251, 252, 253, 255/256, 262, 264, 267, 270, 273, 274, 275 bis 278, 280/281, 283—286, 287, 288, 289, 292, 294, 295, 297, 299, 300, 303 f, 305, 309, 311, 340, 342, 342, 346, 355, 361, 380/381, 384/385, 440.
Idealismus, ethischer VIII, 190 u. 191 f, 255, 259, 276, 284, 295, 298, 342, 371/372, 375, 380, 382, 518; — **und Religion** VIII a, 17, 190/191 f, 203 f, 221, 238 a, 260, 270—274 ff, 274, 275, 284, 286 f, 289/290, 303, 307, 313—315, 329, 335, 340 f, 341, 342 f, 371, 375, 376 u. 377, 384, 518.
Idee 131, 197, 230, 285/286, 289 u. 290, 303, 314, 345, 418, 469, 470, 518, 520; — als metaphysisches Prinzip 65, 131.
Ideierung 285, 414, 416, 424.
Identität von Subjekt und Objekt 58/59, 395, 397 f, 511.
Identitätssatz 87, 112, 144, 415, 431 f, 441/442 f, 445 f, 483.
Identitätstheorie 63—65, 65, 70, 78/79.
Illusion 315 f, 323, 329, 361.
Imagination 389, 411, 461, 464, 473, 515, 516.
Immanente, das 445, 448—452.
Impersonalien 436/437.
Impersonalismus des Verfassers V, 12, 203 f, 204, 208, 212 u. 213 f, 215, 222, 230, 231, 265, 266, 283—286 ff (284, 286), 289/290, 303 f, 307, 313—315 f, 322, 330, 371/372, 385; s. a. Geist.
Individualethik und Weltethik 218, 221, 229, 254—256 f, 258—261, 263/264 f, 264 f, 265, 267—269 f, 276, 280.
Individualismus, ethischer,

Digitized by Google

des Verfassers VIII, 191, 193, 199/200, 234/235 f, 250, 251 f u. 252, 262, 263, 338—340 f, 342, 377—385 f.
Individuelle, das 33, 103, 135, 399 a f, 414, 415, 416 f, 417, 419 bis 424, 425 a, 427, 427 a, 428, 431, 446/447, 470, 471, 476, 479, 480, 482 f, 514.
Induktive Methode 27, 471 f, 477.
Induktiver Schluß 470/471.
Intellektualismus, ethischer, u. ethischer Voluntarismus 173/174, 246/247 f, 274; — metaphysischer 55—57, 203, 266, 322.
Intention (Gerichtetsein) 411, 412.
Interpretation, metaphys. 43; — der mystischen Erfahrung 8, 18, 72—77 ff, 284 f; s. a. u.; — psychologische an Stelle von theologischer 8, 27, 37, 38, 39, 72—77 ff, 339.
Intuition (als Erkenntnismittel im Gegensatz zum Verstand) 39, 50, 112, 120, 303, 488 f.
Irrationale, das 198, 215, 275 u. 276, 280, 284, 330 f, 331, 332 f, 337 u. 338 f, 363/364, 372, 374/375 f.

Kämpfen, geistiges, und geistiges Schaffen, sein Wert 218, 220/221 f, 229, 264 f, 356.
Kampflose Sittlichkeit 209 bis 214 ff, 264.
Kategorien 49, 57, 76, 98, 143, 195, 324, 396, 400, 402, 402, 403, 406, 412—416 ff, 419, 421, 422, 428, u. 429, 429 f, 434, 438 f, 443, 474 bis 476, 479, 480 f—481, 482, 484, 497, 505, 509, 512, 513, 514, 517; — Entstehung 412—416 ff, 419, 421, 422.
Kausalfluß 91, 116, 123 f.
Kausalität 30, 48 f, 49, 70 f, 90 u. 91 f, 114—118 ff, 123, 150, 298, 301, 314, 344/345, 380/381, 416, 435, 465, 474, 475 a, 476—481 ff; — und Finalität 37, 159/160 f.
Kausalprinzip 51, 70, 88, 143, 466, 467, 476—481 f, 516.
Knechthaftigkeit 193, 273, 274.
Können und Beherrschen, sein Wert 218, 220 f.
Körperlichkeit der Gegebenheit 505, 506, 507.
Komik 233, 329, 372—374 f, 374.
Kompromißethik 294/295.
Kontingenz 132, 144.
Kontinuität 106, 109, 111 f, 484 bis 487, 494.
Korrekte, das 439/440.
Korrelat, metaphysisches, zur Erscheinung und phänomenales zum Ding an sich 30, 62, 82, 139, 393—395 f, 395—397 f, 410 f, 458 f, 461, 509, 511, 512, 516.
Kosmismus, erkenntnistheoretischer 464—468 ff, 517.
Kosmologie XV, 18, 24, 159 bis 162 ff.
Kräfte, immaterielle 55 a, 66, 80.
Kraft als Fiktion 18, 51/52 ff, 86, 111 f, 124, 125, 126, 127, 505 a.
Kreatur, entwürdigendes Moment der 298—300, 302, 309.
Kreaturgefühl 188—193, 193, 195, 203, 281, 296.
Kriegsethik 213/214, 242—253, 253—262 ff, 263/264 f.
Kritische Stellungnahme s. Wertbejahung; Autonomie als ethisches Postulat.
Kritizismus 457, 468, 473—476 ff, 476, 477, 478.
Kultur VII, VIII, 249, 250, 256, 274, 288, 320—322 f, 422, 477, 481.
Kulturgeschichte 18, 517.
Kunst VI, 3/4, 242, 252, 313—315 ff, 316, 320—324 f, 326, 327; — gei-

Digitized by Google

stige und seelische 314/315; — Stil 3/4, 315f, 320—322f.

Leben, als Gegenstand der Lebensanschauung und Geisteswissenschaft 18 bis 20f, 45—48ff; — als Lebensprinzip (Prinzip der Prinzipienlosigkeit) 1, 2, 10/11, 15, 40, 259, 302, 314, 330f, 331f, 332f, 341f, 342, 374/375; — als Lebenstotalität 2, 8, 12, 15, 40, 302, 303, 314, 330f, 332f, 336, 341, 342, 374/375; — als vitaler Wert 10; — biologisches 10, 45, 65, 86, 97, 114, 128—130ff, 155, 159, 161, 238, 316—318, 433, 438, 456, 481, 482, 485, 488; — geistiges 10, 45, 238, 242.

Leben in Gott als Irrationalem und sein Wert 177, 188—193ff, 193, 194/195, 275f/276, 331, 340.

Lebensanschauung V, 16, 17, 20, 208, 244, 348a; —Autonomie (= Unabhängigkeit von der Welt und der Weltanschauung) 45—48ff, 188, 253.

Lebensgestaltung 20, 387.

Leiden 187, 202, 208, 212/213f, 314, 329f, 338, 378, 383.

Liebe 168f, 170, 174, 184, 194f, 227, 228, 233, 234, 238, 267 bis 201/202f, 218, 222, 224/225, 225, 269ff, 282, 284, 286, 317, 328, 329/330, 331, 333, 349a, 351a, 352, 358, 378, 400, 408, 453; — als behaupteter Weltwille 42f, 73, 75.

Logik X, XV, 11, 12, 18f, 325a, 387/388f, 412—442ff, 445, 453, 454, 457, 476—483ff.

Lokalisationslehre, Kritik an ihr 45a, 80.

Lust, als Bestandteil des Eros 166, 212, 225; — (phänomenologisch) 41, 234, 315; — Positivität 41.

Machtwert 10, 14, 218, 220, 346, 361.

Männliche und weibliche Einstellung 172/173, 202/203f, 205, 270—274f, 300, 314/315f.

Magnetismus 52, 125, 126, 127 u. 128f.

Materialismus VI, VII, VII, 44 bis 52ff, 78, 85, 406, 444, 505.

Materie 18, 30, 44—50ff (46, 49, 50), 65, 66, 70, 81, 85, 97/98, 99, 488, 492, 494, 496, 500, 504f, 505, 514.

Mathematik 3, 51, 415/416, 448, 454—456, 457, 457, 482, 496, 501 u. 502.

Mechanisches Geschehen 86, 87, 114, 123—128ff, 137.

Mechanismus 70, 80, 130, 159 u. 160ff, 161.

Metaphysik V, V, VI, VII, VIII, X, XII, XIV, 16, 17, 19, 23—162ff (23/24, 38, 43, 161), 453, 453, 457, 468, 483, 502; — aus Methodenlehre 33.

Methode 387; — geisteswissenschaftliche 287—290; — metaphysische 25 bis 43ff (33, 34, 36, 38), 54, 158, 404, 453.

Minderwerte 186, 188, 296.

Mitleid 232, 281, 338, 355, 519.

Moderne Geisteshaltung 1/2, 5, 10/11, 330, 332, 339, 341, 342, 375, 382, 453.

Möglichkeiten, eidetische 92/93, 94, 95, 97, 124, 152, 158, 502; — logische 94, 95, 97, 124, 144, 152, 502.

Monadologische Welterklärung 55—57f, 66f, 260; — s. a. Pluralismus.

Monismus, erkenntnistheoretischer 77, 461—468ff, 503, 517; — metaphysischer 44—63ff (44, 49), 65, 78/79.

Moral (als Gegensatz z. Ethik) 166, 175, 179, 357, 364a.

Digitized by Google

Müssen und Sollen 170, 309f.
Mystik 77, 197, 371; — Wesen 8, 192, 203f, 206—208f, 221/222f, 229, 230, 230, 237, 274, 274, 284f, 284f, 286, 297, 307, 453, 462; s.a. Mystisches Erlebnis.
Mystisches Erlebnis 6, 38, 72 bis 74f, 193/194, 206—208f, 221 u. 222f, 227, 228, 236, 237, 272, 284f, 462.

Nächstenliebe 176, 180, 182, 199 u. 200, 201, 258, 267—269.
Natura naturans und natura naturata 5, 6, 10, 70, 462.
Naturalismus, ästhetischer 312 bis 314ff, 322; — ethischer 12, 15, 265, 269—282ff (281), 289, 314, 330, 331, 332, 342, 376; s. a. Ethik, religiöse.
Naturgesetze, objektive 35, 36, 68, 86, 94, 97, 123—125, 299, 301 u. 302, 362, 381, 388, 466, 478, 488, 493; — Durchbrechung 95a, 97f, 124; — Wesen 70/71, 87/88f, 89, 99, 123/124f.
Naturphilosophie, okkasionalistische 98—132.
Naturwissenschaften 17, 18, 20, 33, 86, 457, 458, 470/471, 483, 517.
Neigung zum Wert 16, 142, 147, 148, 149, 167, 169, 174, 176, 180, 202/203, 215—218ff, 228f, 237, 250, 252, 267, 276, 296, 381, 517; s. a. Wertbejahung.
Nichts, Wesen des 497.
Noesis und Noema 293/294, 387, 392, 395, 396, 397f, 399, 400, 403, 405, 407, 408, 409/410f, 410, 412, 413, 427, 428, 430, 431, 432, 440, 446f, 447, 448, 450, 459/460f, 515; — keine Noese (Akt) ohne Noema (Gegenstand) — (kein leerer Strahl möglich) 413f, 473, 507.
Normative Wissenschaft 387 u. 388.
Notwendigkeit, kausale 88, 116, 117f, 143, 302; — logische 117f, 143, 144, 414, 477, 478, 479, 490; — metaphysische 88/89, 144; s.a.o. kausale; — praktische 117.
Nullwert 215f, 245, 251, 253, 257 u. 258, 259, 290, 304.
Numinose, das 76/77f, 192, 193, 225, 272, 283/284f, 375.

Objektiv (gegenstandstheoretisch) X, 20, 99, 108, 319, 433, 435, 437, 438—440ff, 448, 497, 513.
Okkasionalismus des Verfassers 84—160ff (84/85, 109/110).
Okkasionalismus Geulincx' 79a, 85, 110.
Okkasionalistisches Grundprinzip VI, X, 57, 68, 81, 82, 83 u. 84, 84, 88f, 97f, 109/110, 112, 115, 154, 155f, 160, 216/217, 396, 412, 413, 417, 420, 426, 442, 458, 511, 514; s. a. Entstehung a. d. N.
Okkulte Phänomene 165, 361, 461.
Ontologie XV, 17/18, 24, 25 bis 160ff (44, 84).
Opferlose Sittlichkeit 209 bis 214.
Optimismus und Pessimismus, eudämonologischer VIII, 24, 39—42, 58, 77, 161, 262, 322, 359; — impersonalistischer 41, 161/162f, 261 u. 262, 309f; — jenseits von 203.
Organische Substanz 34/35, 68, 106.

Panentheismus 69.
Panlogismus 57—59.
Pantheismus VII, VII, 47, 64, 69 u. 70f, 233.
Persönlichkeitskultur, Werte der 165, 172, 178, 181, 212, 214, 218, 221, 223, 228, 230, 230, 230,

Digitized by Google

234, 237 f. 238, 242, 243, 245, 248, 250, 251 f, 252, 253, 258, 261, 290, 292, 307.

Person, als ethischer Wertträger 185, 298/299 f, 301/302; — Negation der, statt Leben im Erosgegenstand 179, 187 f, 188, 192, 193, 212 u. 213 f, 271, 310, 340, 366, 368, 371 u. 372 f; s. a. Personalismus.

Personalismus 193, 206, 212/213, 215, 231, 264, 265—285 ff (284), 303, 313, 340, 342; s. a. Person-Eros.

Person-Eros (Personhingabe) 171/172, 181, 184, 185, 188—193, 193, 195 f, 201 f, 215, 248.

Petitio principii 464.

Pflicht, als Gemußtes 174 f, 175; — reine 174, 175.

Phänomenale, das X, 73, 78, 82, 98, 138, 232, 312, 389, 390, 392 u. 393 f, 394, 395, 395, 396, 397, 400, 408, 410 f, 410 f, 411, 412 f, 417 f, 422, 424 f, 427 f, 432, 439, 440, 448—451, 458 f, 460—464, 465—467, 473, 473 a, 473 a, 484, 488, 492, 495, 496, 506, 507/508 ff, 509, 509 a f, 510 f, 511, 512 bis 516 ff, 517.

Phänomenaler Stoff 49, 98, 138, 139, 395, 396, 501, 507—512 ff, 515 f.

Phänomenalismus 13, 64, 393 bis 395, 395 f, 396, 397, 458 f, 459, 460 f, 461, 465, 510; s. a. Korrelat.

Phänomenalität des gegebenen Psychischen 64, 393 bis 395 f, 395 f, 396, 397, 510; s. a. Phänomenalismus.

Phänomenologie X, XV, 20, 24, 33, 227, 311, 388 f, 389—412 ff, 489.

Philosophie, Wesen der VIII, 16 u. 17 f, 17—20, 288.

Physionomik der Kulturen 2 bis 11, 18/19.

Physische, das (als metaphysisches Korrelat der Materie, nichtpsychisches Wirkliches) 36, 44—52 ff, 63, 64, 65 f, 67, 78—80, 81, 84, 85, 86, 88, 89, 93, 94, 95—97 f, 98—107 ff, 130, 132, 137, 155, 159/160, 389 bis 393 ff, 404, 405, 407, 417, 461, 508.

Physizismus 105.

Pluralismus 65—69, 84 f, 159; — an Stelle von Henismus 37, 42, 43 f, 70, 71, 77, 96, 105, 109 u. 110, 161.

Poetik 18, 324—385 ff (324).

Positivismus 457, 470 a.

Postulate, ethische 258, 305, 306, 357, 358, 494, 518 f; — logische 160; — transzendentale 477/478 f, 480, 481, 483, 518; s. a. Prinzipien, transzendentale; Fiktionen.

Potentielle, das 417, 418, 423, 427 f, 428 f, 433, 435, 435, 438 f, 447, 448, 486, 491, 492, 495 f, 498, 499, 510.

Pragmatismus 1—11 (5 f), 12 bis 16 ff, 20, 288, 457; s. a. Erkenntniswert; Denker.

Predigen statt Begründen 37, 287.

Prinzipien, metaphysische 84, 483; — transzendentale (methodologische, heuristische) 33, 159 a, 443, 476 f, 477—483 ff, 493, 517/518 f.

Psychische, das, (metaphysisch) 45, 52, 53—65 ff (65), 67, 78—84 ff, 84, 85, 86, 88, 89, 93—97, 101, 103, 105, 106, 113, 114, 118, 128, 131, 132, 132—158 ff (135/136), 159, 161, 301/302 f, 326, 348, 417, 445, 459, 461, 464, 473 a, 475, 480, 507—511, 516; — Phänomenalität des gegebenen P. s. d.; — (phä-

nomenologisch) 389—393, 404, 405, 407; — Unterschied vom Physischen 48 f, 79, 389—393 ff; s. a. Energie.
Psychischer Monismus 39, 44 f, 53—63 ff, 70, 78/79, 85, 288, 503.
Psychologie 1, 19, 20, 311, 353, 356, 387, 388, 388 f, 406, 479 bis 481, 513; — experimentelle 20; — okkasionalistische 132—158 ff, 394, 396, 412, 413, 418, 442, 475, 477, 501.
Psychologismus, logischer 1, 11, 388, 435, 441, 479—481 f, 494 u. 495.
Psychophysische Wechselwirkung 78—80, 83, 87, 137.
Psychophysischer Parallelismus 56, 64 f/65, 78—80.
Psychophysisches Problem 20, 56, 64/65, 78—80 ff, 85, 137/138 f.
Puritanismus 212/213 f, 240.

Rangordnung der Werte vom Eroswert aus 167, 184, 184 bis 188 ff, 188 f, 188 f—193, 206, 207, 228; s. a. Wertgeltung.
Rationalismus, erkenntnistheoretischer 39, 443, 444, 468 u. 469 ff, 470, 477, 478.
Raum, als Fiktion (Anschauungsform) X, 18, 49, 85, 91/92, 98, 118, 389 u. 390 f, 483, 487, 489—497 ff (489, 496), 498—504, 505, 506, 517; Unendlichkeit 91/92, 489 bis 500 ff, 502, 503; — Entstehung der Raumvorstellung 139, 501; — mathematischer 389 f, 496, 503; — metaphysischer 69, 69 a, 91/92, 100 a, 154, 389/390 f, 497—503 ff; — phänomenaler 98, 389 f, 391 f, 392, 503 f, 510; — physischer 389—391 f, 498—500 f, 503; — psychischer 389 f, 391 f, 500, 503 f, 510; — spiritueller 136, 153/154 f, 389 bis 391 f, 503/504 f.
Realitätsproblem X, 24, 457 bis 468 ff.
Reflexionsakt 403, 404, 408, 409; — Transzendenz seines metaphysischen Gegenstandes 62, 139, 393 bis 395 ff, 397, 399.
Reflexionsmoral und Gefühlsmoral 173/174.
Reinheit und Stärke des inneren Menschen, Wert der 16, 46, 212, 237/238 f, 239, 248, 335, 518.
Relativismus, ästhetischer 230, 242, 318, 320—324 ff, 349, 517; — — erkenntnistheoretischer 288, 454 bis 457 ff, 470; s. a. Erkenntnismöglichkeit.
Relativitätstheorie 121—123.
Religion VI, VII, VIII, 16, 39/40, 70, 73, 197, 202, 204, 227, 231, 237, 259, 269—282, 285, 286, 303, 371, 375, 382, 422, 454; — dynamische 40; — statische 40; — Wesen 65, 76/77 f, 166, 170, 172, 203 f, 207/208 f, 269—282, 286, 295, 313 u. 314, 339, 377, 518.
Religionsphilosophie XV, 18.
Ressentiment 16, 178/179, 336, 338.
Resultantenbildung 118.
Reue 368, 371/372 f, 519.
Rezeptivität und Spontaneität (Sinnlichkeit und Verstand) 87, 202, 442, 443, 445, 465, 468 f, 470 f, 471 f, 474—476 ff, 476 u. 477, 480 f, 481, 484, 503, 505, 509 f, 510 f, 512—517 ff, 518.
Rigorismus, ethischer V, 307, 309, 372.
Roman 326—344 ff (326/327, 330, 332, 333), 344—348 ff, 353/354, 355, 357, 358, 381.

Sachverhalte X, 287, 288, 319, 415, 416, 417, 429, 431, 432, 433,

434, 435, 437, 438, 438—440f, 446—448f, 449—451f, 454, 456, 482, 497, 513.

Schall 125f, 126.

Schein (im Bewertungssinn) 462.

Schicksal 72, 132, 418, 518.

Schluß 387, 437/438ff, 470/471f, 511.

Schöne, das 18, 42, 311f, 315, 320 bis 324ff, 327, 349, 454, 520.

Schöne Seele 170, 180, 225, 303.

Schöpfertum, (Gestaltertum) des Geistes 471, 474f, 475f, 484, 496, 503, 514, 518; — (Gestaltertum) des Geistigen 177, 189, 191, 193, 202, 203, 208, 276, 277, 285, 286, 299 u. 300f, 348, 357; — des Weltprinzips 87, 96f, 99, 109, 129, 131, 134, 139, 140, 150, 159f, 302, 407, 414, 499; s. a. Entstehung aus dem Nichts.

Seele (ethisch, als Gegensatz zum Geist) 202/203ff, 218, 314, 341/342, 346, 377, 385f; — als Wert 202.

Seelengrund 8, 10, 39, 72—74f, 77, 157, 206, 208, 226f, 283/284f, 286, 400, 453, 462.

Seelenleben der Zellen des Körpers 81, 135.

Seelenwanderung 156/157.

Sehen, reines und denkendes 49, 409, 412—415ff, 416, 419f, 420f, 421, 424, 425a, 471—473, 474, 475, 487, 505f, 506f, 509a, 512, 515.

Sein (= Welt) und Wert 45 bis 48ff, 150, 152, 161/162f, 176, 189, 197, 198, 200, 203, 207/208, 208, 243, 248, 257, 258, 260, 262, 264, 273f, 282, 284f, 285f, 289/290f, 295f, 298/299f, 300—302f, 303 bis 310ff (304/305, 309), 312 bis 315f, 344/345, 377, 379, 385; s. a. Weltwille, und Wertwille.

Sein (= Wirklichsein) 312, 408, 436, 438, 439, 441, 442, 448, 449a, 454, 467, 468, 469, 472; — aus Begriffen geschlossenes 70, 469; — und Sollen 6, 17, 19, 47, 189, 197f, 208, 258, 264, 273f, 274, 280, 283/284f, 284f, 285f, 303f, 304f—310, 328, 344/345, 385, 517; — Wesen X, 69f, 85f, 89, 91, 93, 93a, 97a, 107—109ff, 138f, 393, 434f, 457/458f, 463, 465, 511f, 515f.

Sein der Person 166, 180, 197, 201/202, 207, 208, 211, 214, 217, 284—286f, 299, 384.

Seinsfreier Inhalt 472, 473, 473a, 510.

Seinshingabe 268, 269—274ff (272—274), 284, 284; — und Werthingabe s. d.

Seinsollendes s. Ideale Forderung.

Selbstbewußtsein 83/84, 395f, 396f, 397, 399, 401f, 402, 404.

Selbstlosigkeit, bloße s. Hingabe, bloße; — sittliche 166, 167, 168, 175, 176, 177, 180, 228, 243, 245f, 246, 247, 248f, 250f, 252, 255/256, 260, 270, 278, 279, 283, 286, 287, 288, 290—294ff, 294, 304, 379; Möglichkeit 290—294ff (293).

Selbstpräsentation X, 393 bis 395ff, 396, 397; s. a. Korrelat.

Selbstsucht 175, 176, 186/187, 190, 240—242, 243, 247f, 250, 253, 255, 260, 269, 279, 280, 287, 288, 290, 291, 377; s. a. Unwert.

Selbstvergessenheit (als ethische Forderung) 178, 181, 192f, 204, 205, 214.

Seligkeit 234, 236, 246, 247, 268, 269, 292, 302, 308, 322, 411, 462.

Sensualismus 470/471f, 474.

Signitiv und intuitiv Gegebenes 394, 398, 408, 410f, 418, 421, 422, 423, 460.
Sinn 17, 46—48, 182, 190, 191; — der Welt (= Wirklichkeit) 16, 17, 46—48, 261, 289, 296, 300, 303f, 308—310ff, 368, 444, 518f; — des Lebens VIII, 16, 16, 17, 46 bis 48ff, 191, 206, 235, 246, 248, 255, 257, 260, 265, 276, 289, 292, 296, 300, 305, 308—310ff, 368, 444.
Sinnlicher Wert 168, 184, 188, 196, 218, 219/220f, 223/224, 225, 226, 227f, 231, 231, 235, 239 bis 240f, 240f, 242af, 279, 287a, 296f, 313, 324, 349a, 352; s. a. Glückswert.
Sittlich Falsches 168, 175/176, 180, 182, 187, 213, 379, 382a.
Sittliche, das, = das sittlich Genannte 176, 287—289f.
Skeptizismus 15, 444—453ff (444 u. 445), 454; s. a. Erkenntnismöglichkeit.
Solipsismus 462f, 465, 516.
Soseiende, das, (keine existentia ohne essentia) 50f, 85, 89, 95, 98f, 100 u. 101f, 112, 298, 394/395, 421, 422, 423, 424, 425a, 426a, 434, 439, 448, 456, 492—496.
Sozialeudämonismus VIII, 243 bis 247f, 258, 267—269; s. a. Eudämonismus.
Sparsamkeitsprinzip (methodologisch) 36—38f, 66, 71, 72, 76, 85, 94, 95, 339.
Spiritismus 27, 141, 165, 461, 501 u. 502, 503; s. a. Okkulte Phänomene.
Staatsethik XII, 58, 242—262ff (249, 255, 256), 263f.
Stetigkeit und Unstetigkeit 68, 90, 110, 493.
Streben, das, (metaphysisch, Impulse, Tendenzen), als physisches, nichtpsychisches 52, 67, 69a, 85, 89f, 94, 95, 96f, 97/98f, 98, 99, 99 bis 102, 104, 105, 107—109f, 113 u. 114, 119, 120, 464; als psychisches 36, 52, 53—55, 65, 85, 93, 109, 124, 128, 134, 135, 143, 146 bis 150, 235, 281, 301/302, 311, 345—348, 392, 405, 407, 458, 497; — (phänomenologisch) 267f, 290 bis 294ff, 507.
Subjektive Überzeugung und objektive Tatsache 16, 41f, 43f, 74, 76/77f.
Subjektivismus 45.
Subjektivität 58, 310.
Subjektwille (als Gegensatz z. Wertwillen) X, XII, 41, 263f, 294—296 ff, 305, 306/307, 310, 376/377.
Substantialitätstheorie 80, 97a, 135/136, 146/147, 402/403, 404, 406.
Substanz 50, 63—65, 65, 80, 82, 85, 88, 89, 92, 97, 97a, 98—107ff (99), 109, 112, 113, 114, 116, 119, 126, 128, 128a, 146/147, 402/403, 405, 406, 416, 435, 469f, 474, 492 u. 493, 506; s. a. Ding an sich.

Tastsinn 49, 444, 472, 505, 514.
Teilbarkeit 105f, 106, 488f, 492f bis 496 (495f), 504; — Unendlichkeit 49, 50, 99, 485, 486, 492f bis 496 (495f), 504.
Teleologie (Zweckmäßigkeit und Zwecktätigkeit) 36f, 70, 159/160f, 418, 435, 483; s. a. Zielstrebigkeit von Einzelwesen, Kausalität, und Finalität; Mechanismus; Vitalismus; Religion, dynamische.
Theismus, als Form der Gotteslehre 47, 69f; — als Gegensatz zum Atheismus 20, 85.
Theodizee 77/78f, 152, 213.

Digitized by Google

Theologen 45—48, 162, 260.
Theosophie 35, 47, 155, 165, 198 u. 199, 288, 391a f.
Tiefe des Werterlebens 165f, 166, 170, 177, 183, 202, 220, 235, 238a, 277, 278, 280, 281, 282.
Tiefenschau, religiöse, ihr Wert 195, 218; s. a. Wesenswert.
Timologie 289/290.
Tod 328, 329, 330.
Toleranzprinzip 250, 262, 282, 295f, 377, 379, 380, 382a.
Tragische, das X, 348, 356, 362, 375—385 ff (375—379, 385); — Relativität 375f—377, 382.
Transzendentale, das 457, 475f, 476f, 477—493ff, 493; — im Gegensatz zum Transzendenten 23, 117, 143.
Transzendente, das 448/449, 451, 452, 465, 473, 475, 477, 478, 481, 483, 484, 490, 506, 511, 513, 516.
Tun, als ethischer Inhalt 2, 4, 228, 239, 282; — als metaphysisches Prinzip 65, 68, 69, 89.

Übervollkommenheit 15, 40f, 42, 332f.
Unbewußte, das 59f, 65, 83, 96, 113, 132, 135, 348, 393f, 400, 406, 407.
Unendlichkeit 103, 483f—486, 489, 490—496ff, 498, 500, 503, 504, 520; — der Wertdauer s. d.; — des Lebens s. Unsterblichkeit.
Unio dei 39, 73f, 75, 302, 322.
Unredlichkeit, intellektuelle VII, VII, 23, 28, 42/43, 71.
Unsterblichkeit 5, 28, 55/56, 152—158, 391, 404, 443, 457, 470, 483; — Bedeutung 38, 305—308ff, 309 f; — Möglichkeit 152—154, 158, 404; — Tatsächlichkeit 30, 40, 42, 45, 46, 80, 152, 155—158f.
Unterbewußtsein 72, 77f, 339.
Unwert 182, 188f, 193, 195, 210, 215, 222, 241/242, 242a, 242a, 253, 255, 257, 258, 259—262, 263, 268, 276—279, 281, 282, 285, 287, 288, 291, 295, 296f, 297, 298, 302, 306, 306/307f, 308—310f, 328, 342, 371, 376, 380/381, 384; — im Verhältnis zum Wert s. Wert, als objektiver Wert, im Verhältnis zum Unwert.
Unwirkliche (Irreelle), das 114, 120, 284, 285f, 289, 387/388f, 392, 396, 397, 401—407 (406f), 417, 434, 439, 441f, 445, 448, 458, 466; s. a. Ideale, das.
Unwirklichkeit (= ideelle Welt) 387/388; — als Gegenstand der Geistesphilosophie 203, 289/290, 311.
Urgrund, göttlicher, als Seelengrund s. d.; — (metaphysisch) 37, 39, 42, 74/75, 158; s. a. Absolute, das.
Ursache, der Welt 48, 70, 476; — und Wirkung s. Kausalprinzip.
Urteil 287, 319/320, 387, 388, 407, 423, 427, 428, 430—433ff, 433 bis 437ff, 441, 446, 454, 460, 469, 513; — ästhetisches 319/320; — kategorisches und hypothetisches 387 u. 388, 435; — negatives 434/435.
Urverhältnis 91, 93, 95/96f.
Urzeugung 44, 129/130f.
Utilitarismus 236, 255.

Veränderung 18, 50, 66, 68, 69, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 93, 96, 99f, 100, 106, 112f, 114, 115, 118, 120, 121, 449/450, 472, 473a, 487 bis 489f.
Vererbung 132f, 156, 217.
Vergangenheit, ethische Bedeutung der 307/308.
Vergehen 5, 8, 55/56, 65, 97f, 103, 106, 113/114; — ins Nichts

Digitized by Google

84f, 86, 96f, 97, 113/114f, 116, 133, 155.

Vergeltungsgedanke 71, 145, 175, 211, 330, 372.

Verhältnis als occasio 52, 81, 84f, 85f, 87—91ff, 93, 94, 95 u. 96, 100, 108, 109/110, 111, 112, 114, 114, 115, 116, 118f, 119, 120, 124, 125, 127, 128, 132, 137, 138—140, 160, 412, 415, 416, 458.

Verstand, als Erkenntnismittel im Gegensatz zur Intuition 37, 112f, 120, 303, 488f; — als Nicht-Werterkenntnismittel im Gegensatz zum Gefühl 246/247f, 372.

Verwandlung 57, 79.

Vitaler Wert 10, 168, 180, 196, 214, 218, 220, 223, 226, 227, 228, 229/230, 230, 236, 272, 281, 296, 317, 318, 324, 329f, 330f, 331, 334, 339, 361.

Vitalismus 78—80, 130, 159f.

Vollkommenheit und Unvollkommenheit 28, 40f, 78, 295f, 380, 469, 518.

Voluntarismus, metaphysisch. 53—55, 311.

Vorstellung s. Akt; Begriff; Imagination.

Vorurteilslosigkeit (methodologisch) VII, 27—31.

Wärme 35, 51, 96, 125f, 126f, 127f, 491.

Wahrheit VII, 1, 11, 387, 432, 440, 443—451, 468, 483, 519; — an sich 427/428, 440, 446/447f, 495; und Sachverhalt 446/447; — objektive und absolute 23, 207, 287 u. 288, 305, 388, 424, 441, 445f, 447, 448f, 451, 452f, 453f, 454 bis 456, 457f, 502, 517f; — subjektive u. relative 444, 454—457ff; — Wesen 15, 23, 27, 429, 446 u. 447f, 451, 454f.

Wahrnehmung 389f, 393—395, 396f, 399a, 404, 408, 409, 411, 414, 431, 432, 436, 460f, 461, 464, 467, 470, 472, 480, 487, 505, 515, 516; — äußere und innere 393f, 396, 445.

Wahrscheinlichkeit, der Welt u. der Welterkenntnis s. d.; — metaphysische 439.

Wahrscheinlichkeitsprinzip (methodologisch) 32, 34 bis 36ff, 60, 63, 68, 71, 84, 87, 89, 93, 94, 95, 95, 121, 122, 123, 144, 152, 157, 158, 162.

Wechselwirkung 69, 78—80, 83, 87, 137.

Welt (= Wirklichkeit) VII, XII, 16, 17, 19, 208, 254, 265, 268, 293, 295, 298, 301/302, 303—310ff, 312—315, 326, 326, 340, 344/345, 379, 379, 380, 381, 390, 439, 443, 448, 453, 456, 457, 458, 461—468, 470, 474, 477, 483, 483, 484, 488, 489, 490, 491, 494, 497—500, 502 bis 504, 512, 517/518; — als Leib Gottes 34/35, 68; — kein Ding 67, 68/69ff, 84, 108, 465; — Wahrscheinlichkeit der Existenz 23, 29 bis 31, 43f, 200, 388, 451f, 465, 468, 470, 514.

Weltanschauung 16, 17, 19, 20.

Weltbeschaffenheit, qualitative 16, 24, 44—65ff (44, 49, 53), 84f, 467/468.

Weltbeurteilung 161/162, 289 u. 290, 295, 298, 303—310, 518.

Weltentstehung 89, 91—96ff, 97, 124, 477.

Welterkenntnis 33, 443, 468, 470, 473, 517; — aus Erlebnissen u. Eindrücken (magische, intuitive, Erlebnis-E., Ahndung) 38, 38—43ff, 71, 72—77; — logische 38f, 41f, 42,

Digitized by Google

43 f, 339; — Wahrscheinlichkeit 23, 29—31, 43 f, 200, 388, 451 f, 465, 468, 470, 520.

Weltgeschehen 16, 18, 66, 71, 79, 84, 87, 89, 92 f, 93, 93 a, 95/96, 159—162 ff, 322, 490, 517/518; — Grundlosigkeit der Initiative zu ihm 57, 59, 93, 93 a, 95/96, 95 a, 503.

Weltwesen X, 84—98, 377, 467 u. 468; — Gesinnung 24.

Weltwille 161/162 ff, 363, 365 u. 366, 367, 367, 368, 370; — und **Wertwille** XII, 161/162 f, 282 u. 283 ff, 289/290 f, 384, 518.

Werden 90, 105 f, 113/114 f, 326, 346/347, 441, 442, 487 f, 489 f, 504 f.

Wert, als objektiver Wert XII, 17, 74, 77/78, 88, 191, 196—198, 218 bis 242, 257, 260, 266, 273, 274, 275—278, 280, 283—286, 287, 292, 295, 297, 303, 304—309, 339/340, 346, 385, 439, 443, 444, 453, 517 u. 518, 520; Absolutheit 176, 235 f, 237 f, 267 f, 277/278 f, 292, 307 f, 374; Heiligkeit 188, 191, 235 f, 240, 249, 251, 272, 278, 279; im Verhältnis zum Unwert 77/78 f, 175, 259—262 (261 f), 263, 295 f, 306/307 f, 376/377; Sicherheit seiner Welt 47/48, 517; und Sinn 46—48; Unendlichkeit 19; 171, 284; Unterschied vom subjektiven 219/220, 225/226 f, 239/240 f, 290, 292—294, 346, 385; Unwirklichkeit 17, 195, 196/197 f, 203; „wahrer" 198—201 f, 227 f, 238, 278, 281 u. 282 f, 297; Wesen 195/196 f, 214 u. 215 ff, 292—294 f, 303, 517; — überhaupt 196 ff, 214/215.

Wertantinomie X, 173, 174, 209, 217/218, 236, 254, 261/262 f, 262 bis 265 ff, 275, 276, 280, 295.

Wertbegründung 216/217, 235, 265, 272, 278, 281, 291; s. a. Wertinauguration.

Wertbejahung 170, 174, 176, 180, 186/187, 188 f, 191 f, 202/203 f, 207/208, 215—218 ff, 221, 228, 229, 235/236, 239, 254, 273, 275, 277, 277, 278 f, 282, 287, 291 f, 292—294 f, 294, 295, 412.

Wertdauer 223, 226/227 f, 236 u. 237 f, 238, 305—308 ff, 309, 385; — Unendlichkeit 226/227 f, 236 u. 237 f, 305—308 ff, 309, 385.

Wertdimensionen X, XI, 222 bis 228 ff, 237 f; — Relativität X, 223, 226, 228 f, 237, 282/283; s. a. Wertgeltung.

Werte, objektive (geistige, Ideale = mit Eroswert verbundene Erosgegenstandswerte) VII, VIII, 2, 14, 46, 166, 168, 170—178, 178, 180, 181, 184, 189, 194, 195, 196, 205, 212, 215, 218—242 ff (235, 240), 243, 244, 248, 250, 251, 254, 262, 265, 270 bis 274, 290, 292—294, 295, 296, 377—385, 482, 517/518; — Arten X, 218—222; Relativität X, 221 u. 222, 228—242 ff (228—230), 282.

Wertenthusiasmus, bloßer 167 u. 168, 169, 177/178 f, 190, 191 f, 206, 235.

Werterfüllung 78, 181, 188, 192, 193, 195, 196/197 f, 208, 280, 286 f, 293, 303, 304/305, 306/307, 375—377, 517, 520; — Leben in Werterfüllungen 171/172 f, 179 a, 181, 188, 192, 193, 195, 201, 208 f, 215, 286 f, 303 f, 385.

Wert(tiefen)erlebnis VI, VII, VIII, 16, 190, 191, 203, 215 bis 218 ff, 227/228, 235, 239, 247, 255, 259, 270, 275, 276, 277, 281 f, 282, 287, 295, 297, 313, 321, 323, 339, 346, 357, 372, 377—385.

Werterkenntnis 47/48, 517/518.

Digitized by Google

Werterzeugung (Werterlebnisrealisierung) 16, 167, 176, 198f, 199f, 297f.

Wertfülle 225f, 227, 228, 232, 238, 239, 241, 283, 318.

Wertgegenstand 168, 169, 181, 194, 195/196f, 197, 205, 206, 214, 226, 266, 270, 280.

Wertgeltung (ethischer Relativismus) 48, 174, 180, 185, 221 u. 222, 223, 225, 226, 228—242ff (229, 234—236, 239), 250, 262, 281 u. 282f, 294/295, 296f, 307, 323f, 323f, 341, 344/345, 349, 377—385, 453, 517, 520.

Wertgewicht 223, 225/226f, 226, 227.

Wertgrund s. Wertbegründung; Wertinauguration.

Werthingabe u. Seinshingabe 269, 269—274ff (273/274), 274, 284.

Werthöhe 185, 196, 202, 214, 216, 223f, 224, 225, 227, 228, 228, 230, 230, 231, 232, 235, 237, 239, 239, 239—242ff, 246, 247, 248f, 279, 283, 283, 296, 318, 323, 349a.

Wertinauguration, der Erosgegenstandswerte (Objektwerte) 16, 168, 176, 186/187, 188f, 191, 221, 228, 234f/235, 241, 277, 281/282f, 292—294f; — des Eroswerts (Hingabewerts, Subjektwerts) 186/187f, 241, 246—248f; s. a. u.; — überhaupt 170, 202, 207/208, 221, 289, 291, 377—385, 453; Wesen 16, 78, 142, 147, 148, 149, 151, 167, 169, 174, 176, 180, 186, 187, 188, 191, 206, 215—218ff, 228, 234f, 234/235f, 241f, 246—248f, 265, 266, 267, 277, 281/282f, 292 bis 294f, 303/304; s. a. Wertbejahung; Neigung zum Wert; Wert(tiefen)erlebnis; Wertschau; Wertstreben; Werterzeugung.

Wertintensität 223/224f, 225, 227, 228, 228, 228, 230, 232, 232, 239, 241, 316/317, 318, 345.

Wertkonsistenz 228f, 228, 237, 237, 238, 239, 283.

Wertmaterie 216, 223, 224, 229, 231, 232f; — u. Wertform 216.

Wertnähe 184, 201, 202, 223f, 224/225f, 225, 227, 227, 228, 228, 228, 232, 236, 237, 239, 272, 283.

Wertrealisierung (Wertrealisiertheit, als ethische Forderung) 88, 167, 176, 180, 193, 208, 209, 220, 245, 247, 250, 264, 285/286f, 287, 292, 295, 297, 299f, 300, 302, 304/305, 306 bis 308, 339, 372, 377, 383, 385, 385; — bloße 240; — tatsächliche 141, 287—310ff (287, 293, 294).

Wertschau (Wertfühlen) 78, 151, 215—218ff, 229, 230/231f, 234f, 241, 246/247f, 262, 275, 278, 279, 306, 372, 383.

Wertschöpfer 16, 198.

Wertstreben 149, 167—169, 173, 186/187, 215—217f, 219/220, 222, 227f, 228f, 234f, 237, 239, 246, 265, 267, 273, 275, 278, 287, 290—294f, 296, 296, 315, 316, 345—353, 355—368, 374, 381, 384; — bloßes 167—169f, 273, 291f bis 293.

Wertträger 171/172, 192, 194, 196f, 270, 277, 280, 286, 304 u. 305, 306.

Wertungsvoraussetzungen des Impersonalismus 180—184ff (182), 184—187ff (186/187), 212 u. 213f, 219/220f, 235/236f, 239 u. 240f, 241, 246—248, 257/258f, 260, 265, 292—294, 304.

Werturteil 248, 315.

Wertverhalte, absolute, eidetische 74, 176, 207, 236f, 241,

275, 287/288 f, 296 f, 379/380, 384, 517.

Wertwille, sein Inhalt 168, 171, 172, 173, 176, 181, 182, 199, 203, 204, 218, 245, 257, 263, 281, 282 u. 283 f, 294—296 ff, 297, 299, 300, 304—308, 357.

Wert-Zentral-Peripher-Charakter 223, 225, 227/228 f, 239 f, 267, 316/317, 318.

Wesen (Natur, Attribut) der Substanz 53, 63—65, 88, 89, 94, 98, 100, 101—105 ff, 109, 427 a, 452, 453.

Wesen und Wesensverhalte, ihr Begriff 18, 48, 303, 311, 379 u. 380, 381, 388 f, 396, 407, 414 u. 415, 416—418 ff, 427 a, 459, 479, 480, 517.

Wesensmäßig und Zufällig 28, 144, 229, 233, 235, 241, 266, 317 bis 319 f, 377 f, 382, 384, 429, 446.

Wesensschau, intuitive (Husserls Prinzip d. Prinzipien) 11, 49, 71, 81, 299, 323, 388 f, 414/415, 415 f, 426 a, 438, 451 bis 453 ff, 456, 459, 480, 482 f.

Wesenswert 46, 193—195, 204 a, 206/207 f, 214, 218, 221 f, 223, 225, 226, 227, 229, 229 f, 231, 231, 234, 236, 237, 238 a, 239 f, 271, 272, 281, 283/284 f, 292 f, 331.

Wesenszüge (Modi) der Substanz 65, 98 f, 103/104.

Widersittlichkeit s. Unwert.

Widerspruch 444, 456.

Willensfreiheit, psychologische 141 f, 142 f, 302, 309.

Wirken, das 50, 52, 56, 68, 68, 69 f, 78—80, 85, 89, 90/91, 96, 97a, 99 f, 100, 106, 107—111 ff, 112, 137, 138 f, 146, 393, 405, 461; — des Gewesenen 308; — des Unwirklichen 158, 520.

Wirkliche, das 32, 76, 84, 88, 97a, 285/286, 388, 393—395, 395, 397, 398, 406, 434, 439, 454, 460 bis 466, 468—473, 479, 483—504, 505, 507—512, 514—516, 517.

Wirklichkeit (= Welt), als Welt s. Welt; — und Unwirklichkeit (= ideelle Welt) 20, 262, 284, 285, 286, 289/290 f, 303, 493 u. 494; Bedeutung 20, 162 f, 284, 285, 303 f, 493/494 f; s. a. Sein (= Welt) und Wert.

Wirklichkeit (= Wirken) als Wesen des Wirklichen und der Welt 51, 57, 69, 81, 85, 93a, 96, 97a, 99 f, 102, 107/108 f, 393, 434, 458, 466.

Wirklichkeitsarten 63, 64, 65; s. a. Weltbeschaffenheit, qualitative.

Wissenschaft im Gegensatz z. Metaphysik 17, 24, 26, 33, 477, 483 f.

Wollen 333, 345—353, 355—368, 374, 381, 439, 445, 458; — (metaphysisch) s. Streben, das, (metaphysisch), (insbesond.: als psychisches); — (phänomenologisch) 20, 32, 113, 407, 411/412 f, 507.

Zahlen 428 f, 448 f, 484, 485 f, 486 f, 494, 494 f, 495, 496.

Zartgefühl 519.

Zeit, als Fiktion (Anschauungsform) 49, 91/92, 96, 483—488 ff, 491, 494 bis 499, 503, 504, 505, 517; Unendlichkeit 91/92, 483—486 ff, 491, 503; — im Gegensatz zur Dauer 18, 406, 483—488 ff.

Zeitloses Sein und Werden 32, 157, 417, 486/487 f, 488/489.

Zielstrebigkeit von Einzelwesen 37, 42, 66/67, 128, 131; s. a. Teleologie; Pluralismus.

Zufall 116—118.

Digitized by Google

Zukunft, ethische Bedeutung der 307f, 329.
Zuständlichkeit und Gegenstandgerichtetheit, ethische Bedeutung der 203, 205/206, 206—208f, 215, 218/219, 239, 240, 271, 284f, 293/294f.
Zustand 98, 232, 317, 318, 326, 400, 401, 411, 411; — u. Gegenstand 409, 474, 475, 508, 512f; s. a. Noesis und Noema; Intention.
Zustandswerte und Aktwerte 206, 218/219, 239f, 317.
Zweck, Heterogonie der Z. 67, 131, 298; — und Sinn 15, 38, 162f, 518; ethische Verquickung beider 162 f, 518; metaphysische Verquickung beider 38.

Digitized by Google

NAMENVERZEICHNIS

Angelus Silesius 193, 239.
Aristoteles 65, 159, 444.
Arrhenius 129.
Augustin 142.
Avenarius 14, 463, 471—473 ff.

Bach 314.
Baer, K. E. v. 159.
Becher 51, 65, 72, 93 a, 122, 127 a, 133, 493, 502.
Beethoven 314.
Bergson 10, 13, 34, 42, 43, 65, 67, 71, 87, 97 a, 114, 120, 302, 463, 463, 467, 484—489 ff (488), 505 f.
Berkeley 462 f, 468.
Besant 155.
Bismarck 230, 517.
Blavatzky 155.
Blüher 19, 25, 72, 76, 131, 161, 166, 201, 215, 219, 423 a.
Böcklin 313 a.
Böhme 71, 75, 94 a, 285.
Bölsche 72, 124.
Bolzano 409, 440, 445, 446/447 f.
Boutroux 71, 126, 144/145, 150, 151.
Bo Yin Ra 75.
Brentano 225 a, 234, 308, 432 a.
Bruno 55 a, 65, 70, 71.
Bucke 72.
Buddha 10, 14, 38, 208, 281/282, 282, 300, 305/306.
Büchner 44, 47.
Burger, Fritz 322 a.

Cassirer 71, 463, 474, 477 a.
Cézanne 342.
Chamberlain 478.
Chinesen 4, 320.
Clarke 121 a, 504.
Cohen 159 a, 463, 474.
Comte 17, 457.
Condillac 470, 474.
Corneille 347, 375.

Darwin 130, 131, 488.
Defregger 232.
Demokrit 44, 66.
Descartes 39, 79, 80, 445, 468 u. 469 f, 470, 470.
Dessoir 72, 155.
Dilthey 14, 82, 230, 314, 401.
Dingler 52, 492/493 f.
Dostojewski 213, 326, 343/344 f, 348.
Driesch 24, 25, 26, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 95 a, 113, 117, 131, 159, 160, 173, 400, 403, 406, 407, 411, 414/415, 415, 416, 417, 418, 428 a, 446 a, 487.
Drobisch 388.
Dühring 93, 483, 489, 492; s. a. Endlichkeit des Wirklichen und der Welt.
Duns Scotus 281.

Eckehart, Meister 8, 39, 71, 78, 206, 208, 212, 221, 238 a, 271, 284 f, 300, 371, 453, 462, 462.
Einstein 123.

Digitized by Google

Eisler 53.
Eleaten 66.
Elsenhans 479.
Engländer 236.
Epikur 169/170.
Erdmann 21, 431, 435, 436f, 441.
Erhardt 78, 79.
Eucken 67, 71.
Eulenberg 227.
Eyth 192, 195.

Fahrenkrog 313a.
Faraday 52, 127.
Fechner 15, 31, 53, 59—63ff, 65, 71, 134a, 148/149, 185, 231, 234a, 301, 302, 407, 453.
Feuerbach 73, 75, 76, 154a, 307 u. 308, 391.
Fichte 10f, 11, 38, 42, 53, 57, 58 u. 59f, 71, 77, 81, 95, 107, 239, 395, 397f, 462, 479, 481, 503, 511.
Fleischmann 131.
Franz von Assisi 250, 284.
Freud 12, 350.
Fries 14, 48, 71, 142, 143a, 146a, 150, 169, 180, 212, 226a, 264, 266, 267, 302a, 313, 314, 409, 479, 491.

Geißler 37, 68, 120, 122, 138, 492, 493, 494a.
Goethe 19, 47, 66, 166, 204, 230, 251, 252, 332, 343, 371, 374, 375, 478f, 517; — Geisteshaltung 2f, 8 u. 9, 12, 70, 314, 330f, 332f, 342; — Pragmatismus 1, 15; — Welterkennen 39—42; s. a. Welterkenntnis, aus Erlebnissen und Eindrücken.
Graetz 124, 128.
Griechen 2, 222, 382.
Grillparzer 359f, 381.
Gundolf 314.

Haeckel VII, VII, VIII, 44, 70, 444.
Harnack 71, 76.
Hartmann 27, 41, 44a, 52, 53, 59f, 65, 70, 81, 85, 86, 96, 110, 111, 124, 126, 130, 131, 132, 137, 161, 246f, 247, 250, 262, 300, 322f, 334, 345, 348, 393, 411.
Haüy 31.
Hauptmann, Gerhart 344, 347, 354—356ff, 358/359f.
Haym 1.
Hebbel 334, 378, 381, 383.
Hegel 23, 36, 37, 38, 53, 57—59ff, 65, 70, 71, 203, 325a, 414, 462, 463, 481.
Heiler 71, 203.
Heimsoeth 28, 185.
Herbart 26, 31, 36, 50, 52, 71, 80, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 111, 111, 112, 119, 120, 126, 180, 401, 403, 405, 406, 434, 437, 437, 465, 467, 487, 497, 499, 506, 509, 511.
Heymans, G. 26, 36, 64.
Hilty 75.
Hobbes 101.
Höffding 305.
Holbach 44.
Humboldt 227.
Hume 82, 101, 468, 476.
Husserl 51, 71, 81, 82, 139, 155, 303, 387, 388, 393—395, 395, 396, 400/401, 402/403, 405a, 406a, 408, 410, 416/417, 418, 419, 421, 422, 431, 432, 438, 446, 447, 449, 451 bis 453ff, 456, 463, 507, 508a, 510, 515; s. a. Wesensschau, intuitive.
Huxley 457.

Ibsen 353a, 362f, 374, 378a, 381.
Inder 4, 198, 237, 320, 453; s. a. Vedantaphilosophie.
Islam 141.

Jacobi 71, 91, 135, 465, 479, 510, 515.
James 13, 15, 37, 40, 72, 74, 75, 77, 302, 339, 423a, 457.

Digitized by Google

Jaspers 74a, 203, 284.
Jean Paul 343.
Jerusalem 464/465.
Jesus 170, 171, 239, 245, 268, 269, 280, 281.

Kaiser, Georg 308, 359—361 ff.
Kandinsky 72, 325.
Kant 1, 2, 12, 37, 39, 53, 67, 71, 92, 143, 145, 155, 159a, 201, 245, 248, 252, 255, 313, 325a, 414, 434, 443f, 457, 463, 468, 470, 473 bis 476 ff, 476—483 ff, 483 f, 484, 501, 502, 503, 504—513 ff, 518 f.
Kauffmann 463.
Keller, Gottfried 332, 336, 342 u. 343f.
Keyserling, Graf 15, 16, 25, 26, 38, 72, 126, 135, 136, 175, 237a, 239, 312, 341, 406, 494, 501a.
Kierkegaard 308.
Kleist 343.
Klinger 322.
König 101a, 175.
Krause 69.
Kries, J. v. 434.
Külpe 24, 445, 480.
Kungfutse 294.

La Mettrie 44.
Lange 323.
Lask 71.
Lasker 10, 14, 33, 43, 65, 71, 77, 91, 93a, 96a, 99, 115, 116, 120, 140, 151, 264, 324, 330, 410, 412, 414, 429a, 429, 439, 442, 445, 453, 459, 482/483, 484, 488, 491, 493, 494, 503.
Laßwitz 64.
Le Chatelier 160.
Leibniz 26, 53, 55—57 ff, 66, 71, 85, 121a, 468, 486a, 504.
Lessing 204, 226a, 517.
Leukipp 44, 66.
Lipps 20.
Lobaziewski 501.
Locke 69, 101, 434, 460/461, 468, 470.
Lotze 14, 52, 67, 68, 69, 69a, 71, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 96, 99, 105, 108, 109, 110, 113, 124, 133, 138, 140, 157, 159, 404, 418, 441, 441, 486, 490, 492, 494, 497, 500, 501.
Luthardt VII.
Luther 142, 371.

Mach 14, 26, 471.
Maeterlinck 185, 316.
Malthus 130.
Maxwell 52, 127.
Mayer, Robert 79, 96, 471.
Meinong 92, 434, 435, 438/439f, 448, 456, 513.
Mendelssohn 56, 264.
Messer 400.
Michelson 127a.
Miklosich 436.
Mill, J. 468.
Mill, John Stuart 387, 431, 468.
Moleschott 44.
Molnar 361/362.
Morley 127a.
Müller, Johannes 10, 237, 250, 281, 459a.
Münch 71.
Münsterberg 48, 389; s. a. Psychische, das, Unterschied vom Physischen.
Myers 339.
Mystiker 10, 285; s. a. Angelus Silesius; Böhme; Buddha; Eckehart, Meister; Fichte; Nikolaus von Cusa; Plotin; Vedantaphilosophie; Mystik.

Natorp 71, 463, 474.
Nelson 72, 142a, 144, 151, 152, 165, 173/174, 212, 227, 228, 264, 267, 282, 287, 289, 312, 315, 321, 323, 411, 479.

Digitized by Google

Neukantianer 467, 474, 516 u. 517; s. a. Cassirer; Cohen; Natorp.
Neumann 140.
Newton 52, 127, 128.
Nietzsche VIII, 10, 15, 166, 220, 227, 248, 251, 269, 330.
Nikolaus von Cusa 2, 6—8 f, 35, 71, 462, 494.
Novalis 259, 288.

Oesterreich 72.
Ostwald 47, 48, 50—52 ff, 55, 66, 445.
Otto 72, 138, 192

Pascal 71.
Paulsen VII, VII, 53, 78, 82, 219, 233.
Peirce 457.
Pflüger 44.
Pickelsteiner 166.
Planck 35, 71, 111, 145, 154, 499.
Plato 2, 4—6 ff, 12, 15, 58, 65, 71, 72, 219, 252, 308, 463, 473.
Plotin 10, 42, 71, 132, 462.
Port 2, 73, 179, 187, 212/213 f, 342, 389, 401.
Protagoras 454.
Pyrrhon 444.

Racine 374, 375.
Ranke 307.
Rehmke 68/69, 71, 91, 93, 93a, 105, 106, 107, 108, 110, 112, 113, 114, 115, 120, 136, 137, 139, 140a, 153, 155, 390/391, 395, 397, 403, 405, 406, 414, 415, 417, 419, 420, 427, 430, 431, 435, 438, 451, 458, 463/464, 465, 486/487, 488, 492, 509, 510, 510, 513, 514, 515 u. 516 f.
Reimarus 69.
Reinke 159.
Rickert 27, 38, 43, 71, 75a, 488a.
Riegel 3.
Riehl 17, 66, 388, 434, 442, 469.
Rilke 224, 236.
Ritschl 41, 42.
Rittelmeyer VIII, 165, 250, 302, 308.
Rohde, Erwin 156.
Rolland, Romain 10, 16, 67, 72, 132a, 219, 225, 326/327 f, 327 bis 342 ff (340/341), 348.
Russen 4, 453.

Sacher-Masoch 220a.
Sade, Marquis de 231.
Sawicki 175, 195, 199, 219, 283.
Scheler 12, 13, 72, 139, 169, 173, 177, 185, 197, 207, 208, 213, 214, 215, 216, 218, 226, 234, 235, 266, 267—269 ff, 285/286, 299, 303, 321, 371, 375—383 ff, 392/393 f, 393, 393, 409, 410a, 411, 416, 426, 432, 467, 480, 481/482, 504/505, 506, 508, 512, 513, 514/515.
Schelling 42, 57, 59 f, 65, 67, 71, 462, 481.
Schiller, F. C. S. 457.
Schiller, Fr. 253, 314, 374, 375 u. 376, 518.
Schleich 72.
Schleiermacher 16, 71, 237, 239, 307 f, 423, 432.
Schmidt, Harry 121a, 122, 123, 127a.
Schneider, Sascha 313a.
Scholastiker 197, 456.
Scholz 352—354.
Schopenhauer 10, 32, 41, 49, 53 bis 55 ff, 58, 65, 70, 71, 141, 161, 262, 298, 311, 313—315 f, 322, 348, 393 f.
Schrempf 28, 36, 43, 74, 177, 188 bis 193, 194, 208, 212, 215.
Schubert-Soldern, v. 462.
Schuppe 463.
Schwarz 145.
Shakespeare 334, 374/375 f.
Siebeck 322.

Digitized by Google

Sigwart 159a, 387, 431, 434, 435, 435, 436.
Simmel 2, 15, 35, 40, 72, 73a, 76, 106, 120, 134, 135, 157, 303, 403, 404, 404/405, 407, 433, 438, 454.
Sokrates 414.
Spencer 75, 457.
Spengler 2—11 (5f), 14, 15, 16, 18, 20, 28, 42, 53, 72, 222, 236, 237f, 273, 307f, 320/321f, 341, 445, 481, 490a, 502, 517f, 518f.
Spielhagen 326/327.
Spinoza 39, 42, 56, 63—65ff, 65, 70, 71, 78, 79, 103, 468, 469, 470.
Spitteler 308.
Staudenmaier 27, 461.
Stein, W. J. 397—400.
Steiner 18, 53a, 155, 165, 397 bis 400, 415, 461, 478, 480, 518. bis 374ff, 374.
Stern 63, 72, 116, 124a, 235, 406 u. 407.
Sternheim, Karl 343.
Stirner 235, 247.
Strindberg 72, 166, 228, 313, 325f, 344, 347, 363—372ff, 372
Sudermann 356/357f, 378, 381.

Tagore, Rabindranath 59, 152, 161.
Thales 53a.
Tieck 185.
Toland 69.
Tolstoi VII, VII, 4, 258, 348.
Treitschke, H. v. VII, 255.
Troeltsch 191.
Türck, Hermann 8.

Ulrici 69.
Upanishaden 462a; s. a. Vedantaphilosophie.

Vaihinger 13, 49, 52, 124, 152, 406, 421, 422, 457, 495/496, 499, 512.
Vaischnava 198.
Vedantaphilosophie 10, 42, 59 bis 63f, 72, 105a, 237, 262, 302, 404, 462f/463; s. a. Upanishaden.
Verhaeren 326.
Verlaine 253.
Vischer 345.
Vischnu-Narayana 94.
Vogt 44.
Voltaire 69.

Wackenroder 185.
Wagner, Richard 382.
Walter, Karl 288.
Watt 139, 394/395.
Wedekind 324, 349—352ff, 374.
Weininger, Otto 251.
Weiße 69.
Weitbrecht 348f, 376, 378, 385a.
Werfe 325/326.
Westermarck, Edward 305.
Wilde, Oscar 349.
Wildgans, Anton 285, 357/358f.
Windelband 18, 145, 319, 434. 435.
Wörd, Leb. Frank v. 75.
Wolff 468.
Worringer 3, 320.
Wundt 14, 49, 53, 65, 71, 133, 212, 213, 290/291, 434.

Zenon 66, 488.
Zwingli 142.

Digitized by Google

Digitized by Google

Kurze Übersicht über die geist

	Denkperiode	Zeitraum	Lebensalter	Produktion	
	Geboren am 16. Juni 1882 in Neu-Ulm.				
1.	*REZEPTIVE PERIODE* — *ÜBERGANG* Beginnende Selbständigkeit auf ethischem und logischem Gebiet — Anstieg	1900—1907 1908—1912	18—25 J. 26—30 J.	 Kritik der Vergeltungsidee. Kritik moderner Logik.	[1905 D K 1908 D E 1910 Ü b 1910 N 1911 Ü s — s 1912 K P 1912 M B N
2.	*„HINGABE"-PERIODE* Volle Selbständigkeit — Höhepunkt der geistigen Entwicklung — *ÜBERGANG* von der „Hingabe"- zur „Eros"-Periode	1913—Sommer 1917 Herbst 1917 bis April 1920	31—35 J. 35—38 J.	Schaffung der rigorosen „Hingabe"-Ethik und mit ihr der ethischen impersonalistischen Lebensanschauung und Lebensdeutung. Ideen zur Logik, Phänomenologie u. Erkenntnistheorie. Kritik der Fichte-Schellingschen Wissenschaftslehre u. Bergsons. — Ausbau d. „Hingabe"-Ethik u. Überleitung zur „Eros"-Ethik. Grundphilosophische Ideen.	(1913 ei E 1915 D d K 1915 O au N (1916 u 1917 H K — 1917 M
3.	*„EROS"-PERIODE* („Geist"-Periode) — Abstieg	Mai 1920 bis Sept. 1921	38—39 J.	Konzeption d. „Eros"-Ethik. Ideen zur okkasionalistischen Metaphysik u. zur Ästhetik. Kritik der modernen Metaphysik.	Dezemb Mai 19 L B R B S (
	Gestorben am 16. Sept. 1921, $39^1/_4$ J. alt, in München.				

* Sämtliche zu Lebzeiten erschienenen Schriften Kerlers sind bei *Heinrich Kerler, Ulm a.*

Digitized by Google

...tige Entwicl

Zu Lebzeite
Datum: Datum der Ve

...ie Patronate der H
...ultur- und Kunsthis

...ie Idee der gerecht
...thische Gedanken zu

...ber Annahmen. Ein
...eit nebst Beiträgen
...ietzsche und die Ver

...ber Annahmen. II.
...hluß an die 2. Au
– (Sonderabdruck a
...phie und Soziologie

...ategorien-Probleme.
...hilosophie". (14 S.)

...ally, E., Gegenstar
...esprechung. (1 S.)
...icht im Buchhandel

...bis) Neujahr 1914
...ner Deutung des
...thik. (213 S.)

...eutschlands Verletzu
...igkeit. Im Zusamme
...riegs erörtert. (26

...swald Külpe, Zur K
...s der Vierteljahrssc
...icht im Buchhandel

...bis) März 1917 *Die*
...nd Kritik. (602 S.)

...enri Bergson und d
...ritische Anmerkunge
– (Erweiterter Sond

...ax Scheler und die

...er 1920 *Der Denker*
...21 *Die auferstande*
...udwig Schleich. Fr
...ergson. Will. L. St
...udolf Otto. Christo
...echer. Edmund Hus
...heler. James. Bo
...96 S.)

D. verlegt.

Digitized by Google